KYRKLIG TIDSKRIFT

I SAMVERKAN MED

MEDLEMMAR AF UPSALA TEOLOGISKA FAKULTET

UTGIFVEN

AF

OSCAR QUENSEL och HJALMAR DANELL

Ny serie af Tidskrift för Kristlig Tro och Bildning

Elfte årgången — 1905



UPSALA

REDAKTIONEN AF KYRKLIG TIDSKRIFT

UPPSALA 1905
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

INNEHÅLL.

Uppsatser:

Granskningar och anmälningar af utkomna skrifter:



C. A. Torén †*

Domprosten Torén var en lefvande erinran från ett släktled, som försvunnit, från det gångna århundradets första hälft. Stjärnorna i det århundradet, hvilka lyst för vårt land, hade hans öga skådat. Den tidens höga andar, de upplyftande tankarna och de ädla sträfvandena i den tiden vidrörde på fruktbringande sätt hans själ. Franzén förde honom till Herrens altare, Geijer satte lagerkransen på hans hufvud, Wallin vigde honom till präst i vår kyrka. Men ej blott lefde han i — såsom det plägar sägas — den gamla goda tiden. Hans efter ljus törstande ande, hans kärleksrika och hoppfulla sinne såg med glädje många den nya tidens tankar och sträfvanden, som han kunde uppfatta som lyckobringande för fosterlandet och mänskligheten. Framför allt såg han med glädje allt, hvari han kunde förnimma en fläkt af Guds ande.

Ej blott långvarig, utan mångfaldig och med själens fulla håg och kraft utöfvad var domprosten Toréns verksamhet. Från vetenskapens ungdom har det uttalats, att beundran är filosofiens moder. Hvilken beundran för vetenskapens höga föremål förspordes icke i domprosten Toréns föredrag från den akademiska lärostolen! Vetenskapen sväfvar icke i tankerymder, som äro skilda från det verkliga lifvet. Synnerligen tydligt är detta i fråga om den vetenskap, hvars tjä-

* Såsom en gärd åt det i vida kretsar älskade och vördade minnet af domprosten Torén har af ärkebiskop Ekman godhetsfullt tillstånd erhållits att använda ofvanstående utdrag ur hans tal vid jordfästningen d. 23 sistlidne December. *Red.*

nare domprosten Torén var. Det var en vetenskap, som har till föremål ett lif, som härstammar från Guds helige ande, ett rikt lif, som rör sig i själars djup och uppenbarar sig i den kristna församlingens tillbedjan, i förkunnelsen af Kristi evangelium och i många verksamhetsgrenar, som syfta till Guds rikes framgång utåt i världen och inåt i människors hjärtan. Mäktigt manade oss domprosten Toréns undervisning och föredöme att lefva i det lif, som var kunskapens föremål. Med de värderika lärorna kommo gnistor från glöden i lärarens själ. De föllo i lärjungarnes hjärtan och voro ägnade, om de upptogos, att genom lärjungarnes blifvande verksamhet sprida ljus och värme i Sveriges bygder. Vi, domprosten Toréns lärjungar från skilda tider, hafva att tacka honom ej blott för orden, som han talade, utan för en varm och djup välvilja, som våra hjärtan förnummo. De bland oss, som blefvo hans ämbetsbröder vid universitetet eller i församlingen, och andra hans ämbetsbröder, som icke varit hans lärjungar, hafva rönt af honom kärlek och förtroende i rikt mått. Hvilken angelägenhet visade han icke att rätt uppfatta oss, hvilken rädsla för att missförstå något, huru villigt lyssnade han icke till sina yngre ämbetsbröders tankar, som han lät gälla allt hvad de kunde!

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Många års arbete har domprosten Torén ägnat åt öfversättningen af den heliga skrift. Frukten af detta arbete kan icke urskiljas. I en nämds arbete synes icke den enskilde medlemmens. Om åtskilligt i detta arbete gäller, att det icke nått fram till det slutliga uttryck, som i en lång framtid skall tolka det heliga ordet för vårt folk. Men därför är icke detta arbete förloradt. Blomman faller af, men frukten hade icke varit den frukt, som hon är, om ej blomman funnits. Länge och verksamt har domprosten Torén ock deltagit i arbetet för en förbättrad psalmbok. Fruktbara äro helt visst

de tankar, som han därvid sökt göra gällande. I hvad mån en gång den svenska församlingen skall sjunga Guds lof och sin egen evighetslängtan med ord, framsprungna ur Toréns hänförelse, veta vi icke. Men hans ande har hört från riket ofvan skyarne »hemlandstoner mäktigt ljuda», och orden, med hvilka han återgifvit dessa, hafva gripit våra hjärtan.

— — — Uppskakande väckelseord, mäktiga maningar, framgångna ur innerlig omsorg om vårt eviga väl, gripande skildringar af Fadrens och Jesu Kristi kärlek, upplyftande lofsånger fingo vi höra här i templet, framburna med den både väldiga, djupa och milda stämman. Förunderlig var den rikedom, han funnit i språkets skattkammare för att uttrycka de heliga tankarna och de varma känslorna. En särskild gåfva hade domprosten Torén att lofva Gud. I lofvet kunde han höja sin flykt i de ljusa rymderna. Därvid var ej att frukta, att flykten blef för hög eller känslor och ord för mycket öfversvallande. Ej var domprosten Torén en andlig herde blott i templet. Han var det i bönekammaren, i sin omtanke och i vittnandet om sin Herre i det enskilda lifvet. Då han hade att säga straffande och varnande ord, åstadkom hans vidhjärtade syn på det goda hos medmänniskan och hans innerliga kärlek ofta, att uppstigande förtörnelse afväpnades. Hans herdehjärta klappade till det sista. Ej länge sedan sände han till alla kända och okända vänner och vänninnor en hälsning, i hvilken han visade hän till ljuset, som gifver vägledning i lifvet, tillförsikt i afseende på fosterlandets och mänsklighetens framtid och hopp i döden.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Lifligt stod det eviga fadershemmet för den åldriges längtan. Han väntade på budet att få komma därin. Han hade fast tillförsikt att få ingå däri för Hans skull, hvars blod för honom runnit. — — —

J. A. Ekman.

Abälards försoningslära.

För den traditionella uppfattningen står Abälard såsom urrepresentant för läran om en blott subjektiv försoning. Endast däruti har ett objektivt moment framträdt, att Kristus såsom förebedjande medlare representerat oss inför Gud och genom sin fullkomliga förtjänst beredt oss möjlighet att få erfara uppfyllelsen af hans förbön*. Helt annorlunda ställer sig emellertid saken efter *Gottschicks* revision af Abälards lära. I sina Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters (Zeitschrift für Kirchengeschichte, XXII, s. 400—429) kommer han till högst intressanta resultat beträffande densamma. Den traditionella uppfattningen är byggd på Bernhards och Wilhelm af Thierry's polemik, och dessa åter ha *endast* tagit hänsyn till hvad Abälard anför till Rom. 3, 25. 26, med paralleller i hans sentensbok, denna må nu vara författad omedelbart af honom själf eller icke. Hvad Abälard bestrider, är den patristiska föreställningen, att Kristus blifvit människa och lidit för att befria oss från en rätt, som djäfvulen skulle ha till oss. Vidare frågar han efter *necessitas* och *ratio* till den försoning genom Guds Sons död, som Paulus lär. Om Gud efter sin barmhertighet förlät och så undanröjde grunden för straffet, hvartill var då ännu straff af nöden? Huru kunde Gud försonas genom Kristi död, då hans korsfästelse tvärtom måste framkalla Guds vrede o. s. v.? Han gifver blott en kort och anticipativ lösning: Guds genom Kristus bevisade kärlek knyter oss med kärlek vid honom, så att vi ej frukta att fördraga någonting.

* Harnack prisar Abälard, att "erst er wieder den apostolischen Gedanken der ständigen Fürbitte Christi für uns in die Erlösungslehre eingeführt habe". Gottschick visar dock, att det är Augustinus, som detta beröm tillkommer (Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1901, s. 192, 204).

Hade denna lösning och de tydligen i dialektiskt syfte anförda motinstanserna beträffande strafflidandet, hvilken framkallat Bernhards och Wilhelms harm, varit det enda rörande försoningen, som finnes hos Abälard, så hade den traditionella uppfattningen varit riktig. Men hans utläggning af Romarebrefvet innehåller i fortsättningen, särskildt vid 5, 12 ff., kompletterande utsagor, som gifva saken ett helt annat utseende. Endast då man med förutfattade meningar kommer till dessa ställen, kan man komma ifrån den strängt paulinskt-augustinska tankegången. Det är fråga om parallellen mellan Adam och Kristus. Adam öfverför (transfundit) genom sin olydnad synden på sina efterkommande, Kristus genom sin lydnad rättfärdiggörelsens nåd. Det förra fattar han såsom omedelbart tillräknande af Adams synd till evig fördömelse, det senare såsom frisägande från straff. Guds eviga kärlek till de utvalde är intet hinder, att Gud betraktar dem före försoningen såsom fiender, på hvilka straffet hvilar. Detta straff hvilade äfven på det gamla förbundets rättfärdiga, så vidt de ej fingo komma in i det himmelska paradiset, förrän Kristus undanröjt detta straff och öppnat himlen. Det är alltså här fråga om en från Kristus utgående verkan, som är så objektiv som möjligt, d. v. s. omedelbart riktad på Guds förhållande till oss. Vidare, då det betecknas såsom en rättfärdighetens fordran, att det goda, som gifves genom Kristus, måste vara större än det onda, som kommit genom Adam, så framhåller han, huru det är Kristi fullkomlighet, som kräfver dessa följder, hvilka utgöra paralleller till strafföljderna af Adams olydnad. Den vedergällande rättfärdigheten är normen för bedömande af följderna af Adams och af Kristi gärning. Icke blott för Anselm och Bernhard, utan äfven för Abälard *skall förlåtelsen förtjänas* genom något, som frambringas och efter Guds dom är värdt sådan lön. Eftersom vi icke själfva äro i stånd därtill, så inträder

Kristi förtjänst såsom något, som af Gud lönas och således utöfvar direkt verkan på Gud. Då han betecknar Kristi förtjänst såsom supplerande, så sker det ej i den betydelsen, att den skulle supplera våra förtjänster, utan att den fyller den lucka, våra synder åvägabragt. Hvad syndaren ej af egen kraft kan, nämligen vinna nåd, verkar Kristi rättfärdighet. Hvari består nu det förtjänstliga, som Kristus frambragt? Det är hans lydnad intill döden. Betydelsen klargöres af andra ställen, där Abälard uttryckligen finner den frälsande kraften af Kristi död i dess karaktär såsom offer eller lösepenning och i den omständigheten, att den oskyldige, som icke behöfver dö, frivilligt tagit på sig syndens straff eller delat lagens förbannelse med oss.

Det märkliga resultatet af Gottschicks undersökningar blir sålunda, att Abälard följer augustinianismens linje i fråga om försoningsläran. Hans afvikelse från denna inskränker sig till, att han icke uttryckligen upptog befrielsen från djäfvulens våld, samt vidare, att, då han reproducerar den augustinska tanken om den kraft att väcka genkärlek, som ligger i Guds stora kärleksbevisning, han i detta sammanhang ej, såsom Augustinus, plägar erinra om Kristi döds förtjänstliga eller satisfaktoriska kraft*, samt slutligen, att han sätter denna kärleksbevisnings psykologiska verkan i stället för det oförmedlade ingjutandet af kärleken till Gud genom den helige Ande, den mystiska inspiration, som för Augustinus utgör själfva rättfärdiggörelsens nådeverkan. Däremot återfinnes hos Abälard den Augustini grundtanke, som, såsom Gottschick påvisar, bär upp hela medeltidens betraktelse af försoningen, att Kristi död har försonande kraft, därför att han, hvilken såsom fullkomligt rättfärdig och född utan synd ej är pliktig att dö, frivilligt tagit döden på sig i fullkomlig lydnad. Det är där-

* Gottschick anför dock ett ställe, där han gör det.

för *genom förtjänst* (merito), hans död medför befrielsen från skuld (culpa) och från evigt straff (reatus poenæ). Det är således *icke straff*, som lides, utan *bot*, som göres, hvilken enligt rättfärdighetens måttstock uppväger och ersätter straffet, »betalar skulden». Här är begreppet, ehuru ännu icke namnet, *satisfactio*. Det nya, som kommer till hos Anselm: satisfaktionens nödvändighet (»necessitas» i stället för Augustini »convenientia») och bestämmandet, att en *oändlig* förtjänst erfordrades för att uppväga skulden, faller helt och hållet bort hos Abälard.

Otto Ahnfelt.

Den pastorala uppgiften i fråga om tidsenlig församlingsvård.

III.

Församlingens sedliga lifsyttring i de humana lifsformerna och hvad därtill hör.

Beträffande denna är det pastors uppgift *att först och främst på alla de områden, det är möjligt, taga initiativ till och söka framkalla sedlig självverksamhet, för att det kristliga familjelifvet och hvad till den mänskliga sammanlefnaden hör erhåller en ändamålsenlig och mer verksam församlingsvård.*

Hvad pastor allra först måste lägga an på, det är att i församlingen bringa det till klarare medvetande och allmännare behjärtande af den höga uppgift, familjen och ett kristnadt familjelif har icke mindre för den individuella personlighetens sedliga utveckling än för samhällsmoralen och samhällenas bestånd. Och det så mycket mer, som i det allmänna medvetandet denna självklara sak tyvärr allt mer och mer håller på att utplånas. Undanrödjandet af alla den

enskildes frihet hämmande skrankor och den upplösning af familjelif och allehanda i samband därmed stående sedliga ordningar i de rent humana lifsformerna, som därmed gå hand i hand, har man en högst egendomlig uppfattning om. Det betecknas numera mångenstädes snarare som en utveckling utan vidare till en högre ståndpunkt i sedlig själfständighet eller i de allra flesta fall endast såsom en oundgänglig följd af den moderna kulturutvecklingen än såsom något i de flesta fall högst betänkligt, hvilket innebär den största fara för allt hvad sedligt lif heter.

Det är en tragisk nemesis för vår tid särskildt, att hand i hand med dess så mycket beprisade humanitets- och kultursträfvanden går en rent af omänsklig likgiltighet för människovärdet och att med den mer eller mindre medvetna tendensen att emancipera det s. k. rent humana från kristendomen och dess inflytelser följer en sedlig råhet, som blott alltför ofta bjärt sticker af emot den yttre hyfsningen och stigande intellektuella bildningen. Det besannar sig alltmer, det bekanta ordet, att »humanitet utan kristendom» är eller förr eller senare leder till »bestialitet» eller humanitetens raka motsats. Att nu bilda en motvikt häremot och att trots allt sätta hemmen i stånd till att lösa den höga sedliga uppgift, som åligger dem och som här så högeligen är af nöden, det är den oafvisliga pligt, som åligger församlingen som en kristen församling. Och de åtgärder, som därför äro eller blifva behöfliga, sammanfattas i hvad vi kalla församlingsvård i fråga om familjelif och andra sedligt humana lifsformer.

Att prästen här såsom i all annan församlingsvård måste gå i spetsen för församlingen och söka ordna eller leda arbetet samt taga initiativ, följer af hela hans ämbetsställning. Men i all synnerhet på detta arbetsfält, där det mer än annars kommer an på sedlig självverksamhet och där det gifves så många områden, som pastor numera ytterst sällan

och endast med stor svårighet kommer i direkt beröring med, behöfver han kraftigt och endräktigt understöd af alla församlingens lefvande lemmar, ifall annars en ändamålsenlig församlingsvård och en kristlig, verkligt effektiv familjevård skall komma till stånd.

Hvad kan och bör då pastor göra för att lösa denna uppgift, som honom därutinnan åligger?

Gifvet är att han till att börja med, för att väcka upp till kraftigare nitälskan för familjelifvets helgd och kristliga omvårdnad, i första hand har att begagna sig af predikan och andra tillfällen, som den ordinarie ämbetsförvaltningen bereder honom att ställa familjelifvet i klarare på samma gång sant evangelisk och sant human belysning. Det är dock något, som hör med till hvad vi förut nämnt om det fullt evangeliska församlingsidealet. Fast det näppeligen låter sig förneka, att äfven i detta afseende och särskildt i fråga om det konkreta framhållandet af de förpligtelser, ett kristligt familjelif ålägger de olika familjemedlemmarna, mångenstädes en reform af våra predikningar är behöflig, vilja vi dock icke här närmare inlåta oss därpå. Här vilja vi i stället framhålla andra, rent praktiska, särskilda åtgöranden, som måste komma till eller utföras under den allmänna ämbetsförvaltningen.

Allra först nämner jag då något, som i detta afseende har nog så mycket att betyda och som i längden verkar väl så kraftigt som eller ännu kraftigare än den allra kraftigaste predikan. Det är pastorns eget familjelif och den familjevård, han ägnar åt sitt eget hus. Här har pastor mer än annorstädes både tillfälle och makt att taga initiativ. Det ligger då vikt uppå, att endast goda sådana tagas, och det icke minst beträffande det första initiativet, vid valet af maka, att det göres med förstånd och särskild hänsyn till att den valda verkligen kan blifva honom den »hjälp», han behöfver, eller med andra ord en god prästfru.

I sitt eget hem bör naturligen pastor allra först tillämpa och på ett för hela församlingen åskådligt sätt klargöra, hvad han i sin predikan och med sitt tal om helgadt familjelif och kristlig familjevård menat och påyrkat. Att »väl förestå sitt eget hus och hålla sina barn i lydnad med all värdighet», det ansågs från början såsom ett kompetensprof och räknades i den apostoliska tiden såsom ett oeftergifligt villkor för att komma i fråga till församlingsföreståndare. »Om någon icke vet att förestå sitt eget hus — frågar Ap. Paulus i 1 Tim. 3: 5 — huru skall han hafva vård om Guds församling?» Och det krafvet har icke sedan dess blifvit mindre. Det är icke heller för vår tid mer umbärligt än tillförene, äfven om det tyvärr långt ifrån alltid besinnas så mycket, som det är förtjänt af. Snarare förhåller det sig alldeles tvärtom, att det nu redan i och för en tidsenlig församlingsvård har och för hvarje år, som går, får en ännu större betydelse än någonsin tillförene.

Vidare hör hit, hvad pastor såsom sådan samt i egenskap af lysnings- och vigselförrättare har att göra för häfdandet af en både mer human och kristlig uppfattning af såväl trolofningens som det fullbordade äktenskapets helgd. Och härom vore visserligen mycket att säga. Det förtjänade sitt alldeles särskilda kapitel. Men dels är det icke tillfälle därtill nu. Dels har jag ingenting väsentligt nytt att tillägga till hvad i mitt arbete om »Evangelisk-luthersk församlingsvård» (sid. 348—375) därom yttrats. Jag nöjer mig med att därtill hänvisa, och det så mycket hellre, som jag icke haft anledning att frångå den uppfattning, jag där uttalat angående lika mycket faran af som den uppenbara lagstridigheten i det tillvägagångssätt, som därvid ofta blifvit så godt som allmän pastoral praxis.

Här behöfves förvisso mer än någonstädes en genomgripande reform icke blott i afseende på äktenskapslagstift-

ning utan ock i användning af gällande lag. Lagen må nämligen blifva hurudan som helst, så räcker den icke i och för sig till. Skall kristlig familjevård och tidsenlig församlingsvård i någon nämnvärd grad kunna öfvas, måste redan vid familjens grundläggning på helt annat sätt än nu är vanligt de sedliga kvalifikationerna och de religiöst etiska intressena häfdas och tillgodoses, som härvidlag äro af vikt. Det är en mer personlig och verkligt pastoral handläggning af trolofnings-, lysnings- och äktenskapsmål, som behöfves i stället för den nu vanliga exklusivt juridiska eller rent formalistiska. Detta är, om något, ett oafvisligt lifsvillkor för vår svenska kyrka och hela vårt svenska folk, ifall icke vårt folklifs djupaste rot skall helt och hållet förstöras.

Slutligen är det pastors pligt att vid pastorala husbesök, husförhör och eljes göra hvad i hans förmåga står för kristlig husandakts hållande samt för god barnuppfostran och sammanlefnad familjemedlemmarne emellan, tjänarne däri inbegripna.

Såsom förhållandena nu gestaltat sig i våra församlingar måste här den limitationen göras: »hvad i hans förmåga står», ty »ultra posse nemo obligatur». Kristlig husandakt är ju något, som i regel familjefadern har att förrätta. Utan familjefädernas aktivitet och församlingens kraftiga samverkan kan det aldrig komma till något allmännare återinförande af husandakt. Men pastors pligt inskränker sig ingalunda till hvad han blott för egen del kan hinna med att uträtta. Det är just till familjernas och församlingens kraftigare nitälskan härvidlag, han skall taga initiativ. Det är dem han skall försätta i aktivitet. Och förr än han i detta afseende gjort, hvad i hans förmåga står, kan han icke sägas hafva fullgjort sin pastorala pligt.

För att både kontrollera, huru det härmed förhåller sig, och därutinnan gifva den vägledning och uppfostrande själa-

vård, som kan behöfvas, hafva nu de s. k. pastorala husbesöken införts både på rent pastoral eller etisk väg ifrån början med sin klassiska utgångspunkt i Ap. Pauli tal till de Efesinske presbytererne (Apg. 20: 20 f.) och sedermera på kyrkorättslig väg (i vår svenska kyrkolag 24 kap. 22 §). Under 17:e, 18:e och äfven långt in i 19:e århundradet räknades det ock, såsom af flera aktstycken otvetydigt framgår, höra till ordningen, att pastor oförtrutet och så vidt möjligt en gång om året gjorde husbesök hos alla sina församlingsmedlemmar. Och hur mycket, som sedan dess förändrats, hur mycket expeditioner och världsliga göromål, som än lagts på prästerna, har därmed hvarken behofvet blifvit mindre eller pastors pligt i ringaste mån däraf upphäfts eller förändrats.

I de stora massförsamlingarna på 15—20,000 människor är det nu visserligen en ren omöjlighet — det skall villigt medgifvas — att pastor årligen skulle kunna hinna med husbesök i alla familjer. Men det är just den stora olyckan och rent af en orimlighet, att det kunnat och fått komma därtill. Det är själft en följd af pligtförsummelse i detta afseende både hos präster och kyrkliga myndigheter. Hade det blott fasthållits vid eller kunde det blott bringas till allmännare erkännande, hos prästerna till att börja med, att det är en pastoral pligt, så viktig som trots någon annan, att göra husbesök i alla de familjer, som äro i behof af särskild pastoral familjevård och som pastor eljest icke kommer åt, emedan de icke mer komma i kyrkan, så vore ju detta ett ibland de tyngst vägande skäl, som kunde anföras för delning snarast möjligt af dessa massförsamlingar.

Här har hela vår kyrkas prästerskap en stor uppgift att lösa. Prästerna och i all synnerhet alla pastorer och vice pastorer hafva först och främst att själfve hålla på och sedan för alla kristligt intresserade församlingsmedlemmar framhålla

nödvändigheten af att i första hand utföra sådana pastorala åligganden, som af ingen annan kunna utföras och som icke utan obotlig skada för kristlig familjevård kunna uraktlåtas. Ifall denna uppgift med mera allvar toges upp, skulle snart nog ock nödvändigheten af sådan församlingsdelning blifva allmännare insedd. Och framför allt nu, vid förarbetena för en ny lönereglering och församlingsorganisering, vore det af vikt, att det snarast möjligt kunde arbetas in i det allmänna medvetandet och möjligen äfven i lagstiftningsväg slås fast någon maximigräns äfven för en församlings storlek och för en pastors arbete. Som exempel eller blott som förslag vill jag nämna den, att en präst aldrig finge mer än 3,000 själar att sörja för och att, då en församling vuxit till ett visst medlemsantal, t. ex. 5,000 på land och 10,000 i stad, så måste den delas.

Det borde väl icke vara mer omöjligt eller obilligt än att då en skola eller skolklass vuxit till en viss, icke öfverstiglig gräns, så delas den i flera klasser eller afdelningar lika väl på landet som i städerna, äfven om numerären är något olika. Det närvarande tillståndet i vår kyrka är ingenting mindre än ett oefterrättlighetstillstånd, hvilket emellertid lika litet som åtskilliga andra härmed sammanhängande andliga svaghets- och omyndighetssymptom knappast torde ha utsikt att blifva häfdt eller kunna häfvas på någon annan väg eller genom några andra medel än genom en bättre, mer tidsenlig och effektiv församlingsvård. Församlingarna måste uppfostras till att själfva inse behofvet och arbeta för en förbättring. Och härtill kunna såväl husförhör som pastorala husbesök gifva många osökta anledningar, ifall de blott rätt och flitigt skötas.

Hvad slutligen angår tid till sådana husbesök och andra oundgängligen behöfliga åtgärder för en bättre familjevård, så är det naturligen något, som är högst olika. Den ene

hinner med mer, den andre med mindre, den ene är mer öfverhopad med ett, den andre med ett annat. Men beträffande flertalet pastorer i våra församlingar på landet gäller nog otvifvelaktigt, hvad Kalkar i en uppsats om »Præsternes Husbesøg» (i Theol. Tidskrift, Kjöbenhavn 1874), säger om den danska kyrkans präster och som är af den art, att jag icke kan motstå att däraf anföra följande.

Hvad som nu än förebäres, heter det, icke kan tid sägas fattas dem. Hur mycket som än blifvit dem ålagdt och hur mycket de än hafva att göra med predikan och andra ämbetsförrättningar, så kan detta aldrig utgöra hinder för besök af församlingsmedlemmarne i deras hem, såvidt de annars det minsta förstå och lägga an på att i enlighet med Efes. 5: 16 »köpa tiden». Och därvid hänvisar han till den erfarenhet och samvetsförebråelse, han själf i detta afseende gjort sig under och efter de många år, han varit »Landsbypræst» i en tämligen folkrik socken.

Till ytterligare stöd därför åberopar han följande obestridliga och på alla präster tillämpliga, för dem särskildt behjärtansvärda ord: »Med Tiden synes det at være en egen Sag: hvo som ikke agter og ærer den, finder den aldrig og intetsteds. Naar vi søge den, finde vi den ogsaa visselig og sikkert; nytte vi den med Flid, saa standser den i sin hurtige Flugt og dvæler længere hos os, og inddele vi den tilmed med Forstand, saa strækker den sig længere ud og bliver altid længere og længere. Og har De aldrig hørt, at der gives ogsaa en Kunst at skaffe sig Tid, og at denne Kunst er ganske simpel og let at lære.»

Denna tid och denna konst bör nu af pastor flitigt begagnas för att icke blott vid ordnade husbesök och husförhör utan äfven vid allehanda andra tillfällen, då han har tillträde till och umgås i familjerna, och på alla andra områden,

det eljest är honom möjligt, söka åstadkomma sedlig själfverksamhet för en såvidt möjligt effektiv familjevård.

Men han får icke låta det bero vid hvad han själf på egen hand förmår uträtta eller få olika familjer till. Han måste äfven anlita de församlingsorgan, som för vissa sidor af församlingslifvet tillsatts. Vi säga därför vidare:

Pastors pligt är det ock att såsom ordförande i skolråd, barnavårdsnämnd och eljest verka för att skolan erhaller allt det understöd och verksamma omhuldande, hon både såsom folk- och småskola för barn och såsom fortsättningsskola för den uppväxande ungdomen är i behof af.

Detta är något, som delvis redan är i lag bestämdt och genom en massa detaljbestämmelser i folkskolestadga och skolreglemente närmare fastställes. Och därför kunde det möjligen tyckas vara öfverflödigt att därom något vidare orda. Det är ock blott i två afseenden, men det ganska viktiga, vi här vilja tillägga något.

Först och främst vill jag framhålla, att det långt ifrån är nog med att vi fått en lagbestämd organisation och en massa reglementsbestämmelser. Det kommer framför allt an på, hur den tillämpas, hvad resonans och personligt understöd, den vinner i församlingarna. Och härutinnan brister det allt åtskilligt. Folkskolan har ännu icke på långt när blifvit, hvad dess namn af folkskola och dess karaktär af församlingsskola kräfver. Det har i all synnerhet på landet nästan blott varit prästerna, som arbetat för den (och lärarepersonalen förstås i den). Resultatet däraf har icke heller blifvit, hvad man haft skäl att vänta. Och likväl eller just därför reder man sig från flera håll som bäst till att emancipera skolan ifrån kyrkan eller till att börja med, som det så vackert heter, befria pastor från det själfskrifna, obligatoriska ordförandeskapet i skolrådet.

Det ena med det andra visar, att pastor ännu såsom skolrådsordförande har ganska mycket att göra. Men skall däraf blifva bättre resultat än hittills, måste han bättre besinna, att han dels blott är ordförande och sålunda icke ensam har att göra allt i och för skola och skolråd. Fastmer har han att mellan skolrådets ledamöter fördela och hålla dem till att göra, hvad skolrådet såsom sådant åligger. Dels har han också, både såsom pastor och skolrådsordförande, att taga sådana initiativ, som kunna leda i rätt riktning och framkalla den utveckling, som af nutidsförhållanden kräfves. Och slutligen har han att med skolrådets tillhjälp söka fostra församlingen till att bättre än hittills skett understödja och på det sätt omhulda skolan, att den kan blifva en verklig församlingsskola.

I stället för den mångläsning och det hopande af allehanda både möjliga och snart sagdt omöjliga läsämnen, som nu förekomma och alltmer ifrågasättas, kräfves det under den egentliga skoláldern en koncentrering kring de centrala hufvudämnena, så att barnen kunna få lära någonting grundligt, och sedermera, när detta folkskolans pensum är inhämtadt, ett fortbyggande och en vidare utveckling däraf i en särskildt inrättad fortsättningsskola för den uppväxande ungdomen. Och här vore tydligen rätta platsen för en hel del af de ämnen, man äflats få in i folkskolan men som mera lämpa sig för en framskridnare ålder, såsom t. ex. kemi, statskunskap, alkohol- och hälsolära.

Härmed äro vi redan inne på den andra punkten, som jag vill anbefalla åt samtliga pastorers såväl som för öfrigt alla föräldrars och kristligt eller blott sedligt och intellektuellt intresserade församlingsmedlemmars och enkannerligen lärares och lärarinnors synnerliga uppmärksamhet. En utöfver skolåldern fortsatt undervisning med därtill hörande och därigenom befrämjad såväl intellektuell utbildning som

sedlig fostran af den stora massan af vår uppväxande ungdom, det är hvad som högeligen göres oss behof, och det lika mycket med hänsyn till denna ungdoms eget sanna väl som i samhällets intresse, det borgerligt politiska icke mindre än det kyrkliga. Men skall denna undervisning och fostran på ett tillfredsställande sätt kunna meddelas eller blott i någon mån komma den ungdom till del, som däraf är i djupaste behof, så duger det icke med det slags fortsättningsskola, vi hafva i vår folkskolestadga. Här behöfves nya former och ny organisation.

Och för att förbereda den, för att i församlingarna åvägabringa det djupare intresse och det verksamma understöd, som härför erfordras, har pastor att taga hvad initiativ, som kan befinnas lämpligast både i och utom skolrådet, både med dess och andra intresserade församlingsmedlemmars tillhjälp. Här ha pastorerna sig en ny uppgift förelagd, säkert icke mindre svår eller för en tidsenlig församlingsvård mindre betydelsefull än den, de haft och hafva med den egentliga folkskolan, en uppgift, med hvars lösning det icke får dröja, ifall icke af dess försummande eller förfuskande kanske obotlig skada i mer än ett afseende skall vållas.

Det är emellertid icke blott som skolrådsordförande, pastor därför skall verka, icke heller blott skolrådets medverkan, han därför har att anlita. För en tillfredsställande och fullständig lösning har han att taga i anspråk äfven andra församlingsorgan.

Det är därför slutligen pastors pligt att icke mindre såsom konfirmator och själasörjare än såsom ordförande i kyrkorådet göra hvad på honom såsom sådan ankommer för den konfirmerade ungdomens fostran till andlig myndighet och för församlingens i sin helhet fostran till allt större mognad och kyrklig fullmyndighet.

Angående förstnämnda del af denna pastorala uppgift har jag på annat ställe (»Vår ungdoms fostran till andlig myndighet», Gleerups förlag, Lund 1904), utförligare redogjort och måste här nöja mig med att därtill hänvisa.

Beträffande åter pastors pligt att söka fostra församlingen till kyrklig myndighet, så är det påtagligen en lika vidtomfattande som ytterst svår uppgift att blott tillnärmelsevis lösa. Den är så mycket vanskligare, som kyrklig myndighet är ett mycket relativt och — hvad ännu värre är — ett ibland vår tids människor högst oklart begrepp. Därtill kommer, att den häremot svarande realiteten på många ställen alldeles saknas och nog långt ifrån allestädes i våra blandade folkkyrkoförsamlingar ens kan åstadkommas, ifall vi nämligen med församling mena samtliga en pastors församlingsmedlemmar eller blott den kyrkorättsliga komplex, som bland annat på kyrkostämma har att fatta beslut i församlingens angelägenheter.

Beslutanderätt med full rättsverkan icke blott för egen del utan i proportion efter ens röstetal för hela församlingen, och det beträffande de allra viktigaste angelägenheter, en kyrkoförsamling har att besluta om — exempelvis gudstjänsttid och ordning vid gudstjänst, kyrkomedels användande, kyrkobyggnad, prästval och val af församlingens såväl som kyrkans högsta förtroendemän, kyrkoråds- och kyrkomötesledamöter — det är ju något, som skulle känneteckna eller följa med kyrklig myndighet i dess högsta grad. Men nu är det, som bekant, så olyckligt ställdt i vår svenska kyrka, att sådan beslutanderätt tillkommer eller rättare med gällande lags tillhjälp icke kan frånkännas ens odöpta, hvilka sålunda aldrig blifvit upptagna i den kristna församlingen, ifall de eljest blifvit födda af föräldrar tillhörande den svenska kyrkan och betala sina kommunalutskylder. Mycket mindre kan då denna beslutanderätt frånkännas andra, de må vara hur

andligt omyndiga som helst, hade de också förlorat och faktiskt uteslutits från den rätt, de i och genom konfirmationen fått att deltaga i församlingens nattvardsfirning.

Ett sådant fullständigt oefterrättlighetstillstånd kan ju omöjligt annat än konfundera alla både rättsbegrepp och kyrkliga myndighetsbegrepp. Det måste i hög grad försvåra allt arbete för åvägabringande af någon verklig myndighet i kyrkligt afseende i fråga om både församlingslif och tidsenlig församlingsvård.

Men detta allt oaktadt och — vill jag tillägga — blott så mycket mer är det pastors pligt att arbeta för ingenting mindre än en sådan församlingens fostran till kyrklig myndighet. Därpå går ju i själfva verket allt hans arbete ut. Särskildt syftar allt hans arbete i och för församlingsvården åt detta mål att sätta församlingen i stånd till att på ett kyrklig myndighet motsvarande sätt fullgöra de åligganden, som tillkomma henne i egenskap af kristen församling. Och redan för att hon som själfverksamt subjekt skall kunna begynna öfva någon församlingsvård fordras ju alltid kyrklig myndighet i *någon* grad, åtminstone hos de församlingsmedlemmar och organ, som därvid äro verksamma. I det minsta måste alltid, för så vidt det skall förtjäna kallas kristlig församlingsvård, den för all sådan innerst drifvande kraften och ledande hufvudprincipen vara bestämmande.

Men detta hindrar dock icke utan kräfver fastmer, att pastor fattar det såsom en särskild uppgift, och det den allra högsta, att söka fostra församlingen till kyrklig myndighet och det i allt högre och högre grad, till allt större och större fullmyndighet eller andlig mognad både i kvalitativt och kvantitativt afseende. Här mer än någonsin är dock pastor beroende af församlingens kraftigaste medverkan. Här kan i själfva verket icke uppfostrans mål nås utan en allt djupare gående och allt allmännare själfuppfostran.

Det gäller framför allt — och därpå bör pastors ögonmärke från början gå ut — att åvägabringa en sund församlingskärna, hvilken uppbäres af ett aktuellt lefvande, äkta kristligt församlingssinne med förmåga och intresse af att ådagalägga andlig mognad. Sedermera har pastor att snarast möjligt taga denna i anspråk för ett eller annat arbete i församlingsvårdens tjänst, som är särskildt behöfligt och ägnadt att vidare uppfostra, samt att i synnerhet låta de därutinnan bepröfvade och mest intresserade utveckla så mycken självverksamhet och självständighet som möjligt. Blott bör därvid mycket noga tillses, att inga andras berättigade intressen trädes för nära. Det bör vakas öfver att det icke inom den större eller mindre kretsen utbildar sig något slags kotteriväsen eller andligt förmynderskap, som vill taga ledningen om hand och från allt inflytande utesluta dem, som icke från början tillhört de af det kyrkliga arbetet intresserade.

Arbetet bör fasthellre gå ut på — och det är här pastors särskilda uppgift — att så småningom intressera och i församlingsvårdens tjänst använda allt flera och flera därtill dugande krafter samt att i och genom arbetet allt mer och mer utbilda den opinionen som församlingsopinion, att inflytandet eller tyngden af ens ord och åtgörande väges icke efter person eller yttre ställning utan efter den andekraft, som utvecklas, det gagn, som göres, den tjänst, som nedlägges i och för befrämjandet af församlingens sanna lifsintressen.

Gifvet är ju att, där kyrkorådet är sin uppgift vuxet såsom församlingens högsta förtroende- och egentliga församlingsvårdsorgan, och där det enligt gällande förordning hufvudsakligen består af för »gudsfruktan och nit kände män», där har pastor att i och för detta utbildningsarbete i första hand begagna sig af detta. Han har då endast att såsom ordförande taga de initiativ och gifva den ledning, som kan

blifva behöflig, men för öfrigt låta kyrkorådet utveckla all den självständighet, det är i stånd till. Ju mindre han då själf gör, ju mera han liksom kan träda tillbaka och låta de öfriga kyrkorådsledamöterna handla, desto bättre är det ofta. Desto större inflytande kan det då ock öfvas både öfver församlingen såsom sådan och öfver sådana församlingsmedlemmar, som framför allt behöfva tagas om hand och fostras till bättre uppförande och större mognad i ett eller annat afseende.

Men där kyrkorådet — såsom nog tyvärr på de flesta ställen är förhållandet, — icke är denna uppgift vuxet, där har pastor att i första hand begynna med det. Och där det icke vill låta sig fostras till sådan medverkan eller kanske ens till upptagande af några andra, äfven de viktigaste och mest behöfliga bland de i gällande kyrkorådsförordning ålagda ärenden än de rent ekonomiska och för kyrkostämman förberedande, såsom oftast är förhållandet, där är det tydligen pastors uppgift och oafvisliga ämbetspligt att sätta in sin kraft för att snarast möjligt få detta förhållande ändradt.

Och så vidt han eljes är sin uppgift vuxen och det ringaste förmår uträtta i sin församling, bör det väl i de allra flesta fall icke vara omöjligt eller behöfva dröja synnerligen länge, innan *någon* sådan ändring till det bättre åvägabringas. Ty något eklatantare bevis på en församlings andliga omyndighet torde väl knappast kunna gifvas än då hon, mot bättre vetande och äfven sedan vederbörandes uppmärksamhet därpå blifvit fästad, håller i med att till kyrkorådsledamöter välja alldeles inkompetenta personer, som ingenting vilja göra och kanske sällan eller aldrig infinna sig i församlingens gudstjänst eller göra sig skyldiga till andra större eller mindre defekter, de som ledamöter i kyrkorådet hafva att beifra. Detta bevis bör då äfven användas. Och där det eljes sker med den rätt pastorala visheten, kan det blifva ett kraftigt

medel bland många andra, pastor har i sin hand. Han bör därmed kunna icke blott öppna ögonen och väcka samvetena utan ock stärka viljan och förmågan hos alla dem, som eljes hafva något det ringaste sinne för och lust till att församlingen varder uppfostrad till större andlig mognad och kyrklig myndighet.

Huru pastor för öfrigt har att gå tillväga och hvilka andra särskilda medel därvid kunna vara att påtänka, det har på annat ställe utförligare ådagalagts och därför får jag här nöja mig med att därtill hänvisa. Det var i ett vid Lunds stifts prästsällskapssammanträde hållet referat, som sedermera trycktes i Pastoral Tidskrift, Uppsala 1903, (sid. 129—175), under rubriken: »Huru skall en större effektivitet än hittills kunna gifvas ät den verksamhet, som anvisats kyrkorådet enligt k. förordn. den 21 Mars 1862, § 22?»

Ännu en sida af församlingsvården återstår oss att vidröra, dess uppgift med afseende på den yttring af församlingslifvet, som kan sägas vara den specifikt tjänande, den allt sammanfattande och åt de mest olika håll riktade: den kristliga kärlekstjänsten.

IV.

Församlingens kärleksverksamhet i och genom de diakoniska lifsformerna.

Beträffande denna är det *först och främst pastors pligt att med de medel, som stå honom till buds, arbeta för att allt hvad sjuk- och fattigvård heter genomtränges af äkta kärlek och snarast möjligt erhåller den tidsenliga utveckling och församlingsmässiga omvårdnad, att däraf äfven blifver specifikt kyrklig fattigvård och församlingsdiakoni.*

Afsiktligt har jag formulerat denna första punkt såsom skett, för att därmed gifva en antydan om den väg, pastor

har att gå, och den ordning han helst bör följa vid lösandet af här föreliggande uppgift. Han bör *icke* begynna med att utan vidare söka få till stånd en kyrklig fattigvård eller — och det ännu mindre — lägga an på att skapa något slags större, i ögonen fallande organisation, som kanske t. o. m. skulle åvägabringa något slags konkurrens med den legala fattigvården eller göra den öfverflödig. Det skulle lätteligen kunna göra vida mer skada än verkligt gagn och från början bringa församlingsdiakonien i misskredit.

Nej, legal fattigvård och s. k. rent human sjukvård är något, som i vår tid icke kan undvaras. Den bör blott rätt användas. Däraf skall göras allt hvad göras kan. Och därför bör pastor så vidt möjligt aldrig försumma att bevista fattigvårdsstyrelsesammanträdena. Är han själfskrifven ledamot i fattigvårdsstyrelsen, så bör han ock räkna det som en ämbetspligt att däraf begagna sig. Det är hans pastorala uppgift att därvid både föra de fattiges och den äkta kärlekens talan. Och det är något, som mer än väl behöfves både i kommunalnämnden på landet och i fattigvårdsstyrelse i stad, om än kanske på olika sätt, det förra oftast på förstnämnda ställena, det sista på sistnämnda.

På landet är, som bekant, den s. k. »kommunalen» oftast väl hård och tager för liten hänsyn till de fattiges verkliga behof. I städerna åter är fattigvårdsstyrelsen ibland alltför slapp och öfvar för liten kontroll eller också kanske så »human», som det heter, att den lika väl understöder lättingar och lättsinniga kvinnor, utackorderar och uppfostrar deras barn o. s. v., som de af understöd förtjänte »rätta fattiga», som Luther kallar dem, samt verkar därigenom i hög grad demoraliserande. Här är det pastors uppgift att icke blott med sin röst i voteringen, där det kommer till sådan, utan med alla honom till buds stående medel arbeta för att äkta, d. v. s. verkligt ömmande men ock helig, verk-

ligt uppfostrande kärlek göres gällande och får genomtränga allt hvad legal fattigvård och s. k. human sjukvård heter.

Men därvid kan och får han icke låta det stanna. Den kommunala fattigvården må vara än så väl skött, så kan den aldrig göra tillfyllest. Det gifves alltid en hel del hjälpbehöfvande, som af den aldrig eller åtminstone icke såsom de behöfva det, kunna tagas om hand. Och den kristliga kärleken själf kräfver både att få gifva mer och hjälpa på annat sätt än som af kommunallagarne föreskrifves. Där denna kärleks kraf efterkommes, där gifves det alltid något slags kristlig kärleksverksamhet utöfver och vid sidan om den legala. Och därest icke denna skall missbrukas eller för ojämnt fördelas, blifver det just för att förebygga missbruk och i denna kärleks eget välförstådda intresse förr eller senare nödvändigt att på ett eller annat sätt organisera den. Däraf blifver då ock så småningom, därest eljest denna kärleksverksamhet erhåller det understöd och den utveckling, som en kristen församling ägnar, äfven specifikt kyrklig fattigvård eller församlingsdiakoni.

Och att därtill taga initiativ, därvid vara den drifvande kraften, den ordnande och ledande handen, det är pastors uppgift, åtminstone så länge, till dess en annan, mera själfständig organisation med möjligen egen diakonistyrelse utvecklat sig. Allra minst i vår tid kan en pastor undandraga sig eller försumma denna uppgift, då enligt alla verkligt sakkunniges mening på detta område, hvilka eljes följt med sin tid, i en tidsenlig församlingsvård en organiserad kärleksverksamhet eller församlingsdiakoni och kyrklig fattigvård är det både oumbärligaste och lättast åstadkomna stycket.

Den är, såsom både Uhlhorn och Achelis framhålla, den egentliga kristallisationspunkten, till hvilken allt hvad församlingsvård heter och all församlingens öfriga kärleksverksamhet har att ansluta sig såsom den kraftigaste förbindelse-

länken emellan all både legal fattigvård och frivillig kärleksverksamhet, vare sig af rent human eller kristlig art. Ännu längre går Sell, då han säger, att det icke gifves någonting, som kraftigare oeh säkrare är i stånd till att väcka och utveckla verkligt församlingslif än den kyrkliga fattigvården och på den frågan: »huru gör man af människor, som mer eller mindre regelbundet gå i kyrkan, en församling?» helt enkelt utan vidare svarar: »genom en kyrklig fattigvård.»

Att det är både önskvärdt och nödvändigt, att snarast möjligt få kyrklig fattigvård och församlingsdiakoni på ett ett eller annat sätt organiserad i våra församlingar, därest kyrkan icke i det allmänna medvetandet skall förlora karaktären af att vara ett kärlekens samfund och därmed mista sitt inflytande öfver de stora massorna, det är också något, som allt allmännare begynt erkännas äfven af dem, som förut intagit en annan ståndpunkt. Det skulle därför vittna om en alltför »efterblifven» uppfattning och ståndpunkt, ifall prästerna skulle vilja säga eller genom sitt handlingssätt komme att ådagalägga något annat.

Gifvet är ju att den mångahanda kärlekstjänst, som en församling har att öfva mot sina egna, i ett eller annat afseende hjälpbehöfvande lemmar och som i församlingsdiakonien sammanfattas, bör vara både den närmast liggande och den mest omhuldade eller kraftigast understödda. Det vore och det är onaturligt, där så icke är förhållandet. Men dock får hvarken församlingens eller pastors omsorg inskränka sig blott till den. Församlingsdiakonien måste såsom kristlig och just för att bevisa sig som sådan nödvändigt vidgas till att omfatta äfven andra församlingar och allmän diakoni såväl som utomkyrkliga ändamål såsom missionen.

Det är därför ock pastors pligt att arbeta för det såväl svenska kyrkans missionsverksamhet som hennes diasporavård och annan allmän-kyrklig diakoni omfattas med det intresse

och erhåller det verksamma understöd, som en kristen församling ägnar och som man rimligtvis kan begära.

Med afseende på denna uppgift är det onekligen bättre ställdt i vår svenska kyrka än med afseende på åtskilliga andra af de förut betraktade, såtillvida nämligen som dels de gamla diakoniska lifsformerna här icke såsom i fråga om församlingsdiakonien blifvit afskaffade utan ännu finnas kvar, dels ock nya sådana skapats för de nya behof, som trädt fram och af kyrkan upptagits. Så är förhållandet särskildt med sjömans- och diasporavården såväl som med missionsverksamheten, för hvilken vi ju fått både en särskild författning och en särskild styrelse, missionsfestdag o. s. v.

Därigenom att nu missionsverksamheten inorganiserats i det kyrkliga författnings- och gudstjänstlifvet och i sammanhang därmed offer eller kollekter samt bön för denna verksamhet påbjudits, har en mycket kraftig häfstång anbragts för att göra äfven denna verksamhet till en församlingens angelägenhet. Det är nu pastors ämbetspligt både att predika om och uppsamla kollekt för missionen. Det kan nu icke längre förekomma, hvad som förr icke så sällan inträffade, innan denna organisation fullt genomförts, att många präster aldrig ens läste missionsbönen utom möjligen på tredje böndagen, mycket mindre höllo någon missionspredikan eller gjorde något annat för missionen.

Men ingalunda är därmed uppgiften löst. Icke är det därmed mycket bevändt, ifall det endast göres som ämbetspligt eller blott sker, så att säga, på befallning utan att hjärtat är genomträngdt och uppfyldt af något lefvande intresse. Pligtskyldigast predikas det väl öfver de förordnade missionstexterna men långt ifrån alltid blifver det predikningar, som förtjäna kallas missionspredikningar eller något kunna bidraga till missionsintressets väckande. Och så länge pastor själf icke fått blick och hjärta öppna för, att missionen

är en Herrens »rikssak», och att det är församlingens såväl som kyrkans oafvisliga pligt att däri deltaga, är det icke att undra öfver utan fasthellre helt naturligt, att församlingen icke är vidare intresserad däraf utan blott litet eller så godt som intet bidrager.

Här såsom eljes kräfves det därför framför allt af pastorerna, att de fatta det icke blott såsom sin ämbetspligt utan såsom en verklig samvetssak att träda in för och med alla de medel, som stå dem till buds, arbeta på missionsverksamhetens och diakoniens befrämjande. Först då är det någon utsikt för, att församlingarna räkna dessa saker såsom församlingsangelägenheter och skänka dem det understöd, de äro förtjänta af. Eljes kan det lätt hända, att det snart nog på sina ställen går med missionsoffren eller kollekterna, som det redan längesedan gått med åtskilliga andra äldre kollekter till kyrkobyggen och andra kyrkliga ändamål, att det ingenting gifves, icke ens i de förnämsta församlingar här nere i det s. k. »rika Skåne».

För sådana eventualiteter kan jag icke underlåta att vidröra en sak, som här nere åtminstone icke så sällan förekommer. Det är det på flere ställen införda bruket att för stamböcker till kyrkobyggen och öfriga dylika ändamål icke uppbära eller kanske ens pålysa någon kollekt utan i stället en gång för alla bestämma ett visst belopp, 50 à 75 öre eller 1 à 2 kronor för hvarje kollekt eller stambok, och så förskottera beloppet af kommunalkassan samt sedermera låta det i likhet med öfriga kommunalutskylder utdebiteras efter fyrk och bevillning.

Det må nu vara gjordt i än så stor välmening, så är påtagligen — hvad kanske många präster icke tänkt på — ett sådant bruk alldeles olagligt och måste såsom sådant nödvändigt af högre myndighet upphäfvas, ifall och så snart det blott öfverklagas. Och hvad som härvidlag är ännu

värre, det står i rak strid mot kollektens begrepp och omintetgör helt och hållet gärdens karaktär af kristlig kärleksverksamhet, hvars första förutsättning är, att den gifves »icke af tvång eller med olust» utan af frivilligt hjärta. Därtill kommer att det i hög grad är ägnadt till att både förminska offervilligheten och utplåna skillnaden emellan kristlig kärleksgärning och lagiskt tvång eller falskt sken. Äfven om det måhända är infördt för att ändå få något att redovisa och för att skyla öfver eller från församlingen afvända en sådan skam, att därifrån eljes ingenting gåfves, så kan det från kristlig kärleks synpunkt icke betraktas annorlunda än som ett groft oskick.

Betraktas och försvaras det än som en nödfallsåtgärd, så måste det sägas vara ett högst olyckligt sätt att reda sig ur nöden, hvilket en pastor, ifall han annars rätt fattar sin uppgift, hvarken kan vara med om eller låta få opåtaldt passera utan snarast möjligt bör söka få afskaffadt. Är det i en församling så illa ställdt med den kristliga kärleken, att, äfven då vederbörlig uppmärksamhet därpå fästats, det kan riskeras och oftare förekommer, att det ingenting eller alldeles för litet gifves till en kollekt, så är det vida bättre, att det också kommer till allmänhetens kännedom. I pedagogiskt afseende är det alltid bättre, att sanningen kommer fram än att ett falskt sken bevaras.

Huru pastor nu närmare har att gå tillväga för att häfva såväl detta oskick som all annan likgiltighet samt framkalla önskvärdt, offervilligt deltagande i missionsverksamheten och andra kristna församlingars behof eller allmänkyrkliga företag, det kunna vi här icke närmare inlåta oss på. Vi måste nöja oss med att hänvisa till hvad förut sagts i fråga om uppväckande af verksam kärlek öfverhufvud.

Blott det vilja vi tillägga, att det för väckande och utvidgande af missionsintresset såväl som för att skaffa medel

äfven för annan kyrklig diakoni kan vara både ändamålsenligt och på sina ställen det kanske lättaste sättet, att bilda s. k. sy- och arbetsföreningar, där särskildt den kvinnliga delen af församlingen kan göra god tjänst. Men det bör då aldrig vara några »slutna» föreningar utan tillträde bör stå öppet för alla församlingens medlemmar, som i arbetet vilja deltaga. Och vid realiseringen eller den andaktsstund eller högtidliga afslutning, som därtill ansluter sig, bör pastor söka få så många församlingsmedlemmar samlade som möjligt. I samma mån som det lyckas honom att göra denna till en efterlängtad, talrikt besökt församlingshögtid, går det lätt både att värma och uppmuntra de förut arbetande till fortsatt verksamhet och att intressera andra för att i arbetet på ett eller annat sätt deltaga. På den vägen kan mycket göras för att allt mer och mer få såväl missionen och den allmänkyrkliga diakonien som församlingsdiakonien till en hela församlingens angelägenhet.

Det ändamålsenligaste och i längden verksammaste sättet att insamla medel för missions- och kärleksverksamhet är dock det gammal- och urkyrkliga, då det under form af offer och kollekter går in som ett moment i gudstjänstlifvet. Ju mer det kommer att betraktas — icke såsom en tunga eller en besvärlig pligt att bidraga utan fastmer — såsom en förmån, ett gudstjänstprivilegium, något som hör till gudstjänsten såsom ett väsentligt moment, att till Herren själf få frambära det kärlekens tackoffer, han för sina många »små» och församlingen för sina svaga, hjälpbehöfvande lemmar är i behof af, desto rikligare gifves det och desto större blifver äfven den andliga välsignelsen både för gifvande och mottagande.

Men detta sätt bör då ock erhålla den ändamålsenliga form, som ifrån början och en tid långt användes. De moderna kollektbäckenen vid kyrkdörrarna, som så mycket bi-

dragit till kollektväsendets försämring, böra snarast möjligt afskaffas och de gamla kollekthäfvarna åter fram, fastän äfven det bör ske på ett mer ändamålsenligt sätt, som vi strax komma till. Minst en gång om året och naturligtvis helst på missionsfestdagen bör misssionskollekten i form af offer frambäras på altaret, då snart nog hela den gudstjänstfirande församlingen däri deltager och då icke gärna med så små slantar som nere vid kyrkodörren.

Likaledes bör för församlingens egen kyrkliga fattigvård och öfriga kärlekstjänst mot församligens egna hjälpbehöfvande gärna en gång om året ett offer på altaret upptagas, där man möjligen icke, såsom jag hört det vara brukligt i Norrköping och vissa församlingar i Stockholm, hvarje söndag, som eljes är fri för af kyrklig myndighet påbjuden kollekt, uppbär sådan för församlingens fattige, att i mån af behof utdelas af pastor. Genom sistnämnda bruk vinnes onekligen en dubbel, ganska afsevärd fördel. Först och främst återbördas därigenom åt hvarje högmässa det moment, som i den äldsta kyrkan ansågs lika nödvändigt höra till en fullständig gudstjänst som församlingsbönen, det reala sakrificiet såsom motsvarighet till det verbala sakrificiet. Och sedermera erhålles därigenom alltid i någon mån medel för ett första begynnande med och upparbetande af kyrklig fattigvård.

Det är emellertid icke blott på formerna det kommer an. Hur stor betydelse som än måste tillerkännas särskildt de diakoniska lifsformerna, ligger dock tydligen hufvudvigten på det personliga intresse och de personliga krafter, som kunna vinnas och måste komma till användning icke minst i och för en tidsenlig församlingsvård i fråga om kristlig kärleksversamhet.

Vi sammanfatta hvad vi till sist hafva att säga därom på följande sätt.

Det är slutligen ock pastors pligt att anvisa såväl kyrkovärdar som öfriga ledamöter i kyrkorådet hvar sin särskilda andel af det församlingsvårdsarbete, som enligt gällande kyrkorådsförordning åligger kyrkorådet, och, där detta icke är sin uppgift vuxet elller dess krafter icke räcka till, med det adjungera eller eljes söka intressera och organisera nya frivilliga krafter för ändamålsenligt utförande af det mångfaldiga kärlekstjänstens arbete, som i och för en effektiv församlingsdiakoni och en tidsenlig församlingsvård erfordras.

Orsaken till att jag nämner kyrkovärdarne särskildt och först är den, att jag beträffande missionskollekter och andra kollekter för kristlig kärleksverksamhet tillämnat dem en särskild funktion, och det lika mycket i deras eget ämbetes intresse som för offervillighetens befrämjande. Kyrkovärdsbefattningen har af gammalt i vår svenska kyrka varit ett förtroendeuppdrag i vida högre grad än det långt senare inrättade kyrkorådet. Äfven sedan kyrkovärdarne blifvit självskrifna ledamöter i kyrkorådet, valdes de för lifstid eller så länge de själfve ville fungera ända till år 1895, då deras ställning i detta afseende väsentligen förändrades. Kyrkovärdsinstitutionen har därmed påtagligen råkat i fara att blifva blott ett namn utan motsvarande gagn, då kyrkovärdarne nu likställts med öfriga ledamöter i kyrkorådet.

Detta skulle nu kunna förebyggas, ifall kyrkovärdarne erhöllo eller återfingo och allmännare kunde förmås till att utföra det uppdrag, de af gammalt haft och på några få ställen ännu utföra, att handhafva ekonomien och uppbära kollekterna såväl för mission som för andra kärleksverk. Redan detta, att kollekterna uppburos af församlingens högste förtroendemän i st. f. af den gamle »kyrkostöten» eller den nyare kyrkovaktmästaren eller någon annan bland de lägre kyrkobetjänte, skulle betydligt bidraga till kollekternas höjande. Det har jag under flera af de senaste åren varit i tillfälle att se tyd-

liga bevis på i en större församling och ett därtill hörande mindre kapellag. Dock icke blott för penningarnas skull. Äfven för församlingsmedvetandets uppväckande till större lifaktighet och kraftigare aktualisering i personlig offervillighet och självförsakande kärlek kunde det blifva af stor betydelse.

Tänkom oss blott hvad som skulle kunna vinnas, ifall desse kyrkovärdar vore riktigt intresserade och icke blott vid kollekthäfvens kringbärande under gudstjänsten utan äfven eljes vore verksamma för denna sin uppgift. Under sin dagliga umgängelse i församlingen men i all synnerhet när det skulle upptagas kollekt för något trängande behof inom församlingen eller för någon sak af större allmän vikt, kunde de genom samtal med alla, som för saken kunde intresseras, på den personliga öfvertygelsens väg göra ofantligt mycket för ett vida kraftigare bispringande än eljes varit möjligt.

Skulle emellertid till att börja med någon kyrkovärd tycka, att det vore »under hans värdighet», kunde han ju hänvisas till hvad i 1 Kor. 16: 1—2 och 2 Kor. 9 kap. säges om den store hednaapostelns bestyr med kollekterna. Och skulle någon, det oaktadt, så hålla på sin förmenta »värdighet», att han härför ingenting ville göra, så visade han blott, att han icke vore den nya situationen vuxen. Han borde då äfven anses »ovärdig» att till denna »tjänst» vidare användas samt snarast möjligt ersättas af någon därtill värdigare och lämpligare.

Det är emellertid icke blott kyrkovärdarne utan äfven andra ledamöter i kyrkorådet, som böra hafva hvar sitt särskilda att göra. En arbetsfördelning behöfver ock här göras. Hvad som i vår tid på det moderna kulturlifvets område möjliggjort de många stora framsteg, som tagits, och det myckna arbete, som utförts, det har i väsentlig mån varit den alltmer genomförda arbetsfördelningen. En församlingsvård, som vill vara tidsenlig, som vill tänka på att någonting uträtta och

som framför allt vill garantera, att de många olika behof af vård och hjälp, som här och där yppa sig, varda tillgodosedda, medan det ännu kan hjälpas, den måste »nolens volens» följa samma riktiga princip.

Hvad nu särskildt kyrkorådet beträffar, så ligger det närmast till hands, att församlingen delas i lika många distrikt, som kyrkorådet har valda ledamöter, och att hvarje ledamot får hvar sin rote, by eller afdelning att närmast hafva tillsyn öfver och bära ansvar för. Något liknande är ju redan i lag bestämdt för skolrådet (F. S. 44 § 3 mom.). Då bör det väl så mycket mer tillämpas i fråga om kyrkorådet, hvilket både enligt förordningen och enligt sakens natur har ofantligt mycket mer att göra.

Oafsedt det redan nämnda följde med en sådan distrikts- och arbetsfördelning mellan kyrkorådets ledamöter en dubbel, icke mindre afsevärd fördel. Först och främst delades därigenom det gemensamma ansvaret, som nu såsom sådant merendels tages alltför lätt. Det komme att såsom personligt ansvar kännas djupare och i de flesta fall med helt annat allvar än nu. Och sedan kunde därigenom på helt annat sätt konstateras, hvad de olika kyrkorådsledamöterna dugde till, hvad de såsom sådana kunde och ville uträtta. De som visade sig odugliga eller måhända ansågo det under sin värdighet att i och för verklig församlingsvård något göra af det, som i deras distrikt behöfdes och som i förordningen är kyrkorådet ålagdt, de borde då naturligtvis snarast möjligt ersättas med andra, lämpligare.

Till dess detta kunde ske eller där någon ledamots krafter i det ena eller andra distriktet — i följd af hopadt arbete af ett eller annat slag: dålig byanda, nattspring, ungdomens förvildning eller med dryckenskap och fattigdomselände o. s. v. — icke räckte till, där borde nya villiga krafter intresseras och på ett eller annat sätt adjungeras. Huruvida det åter

borde ske så, att de anställdes såsom ett slags blott tillfälliga medhjälpare åt de olika kyrkorådsledamöterna, eller de på ett mera självständigt sätt organiseras, det är något, som får bero på förhandenvarande olika personliga och lokala omständigheter och framför allt på huruvida nöden och arbetet, de skola taga itu med, är af mer tillfällig eller stadigvarande art.

För att hvarjehanda religiöst sedlig nöd skall afhjälpas och sådan kärlekens tillsyn och omvårdnad skall kunna öfvas, som förtjänar kallas kristlig och fullt tidsenlig församlingsvård, är det emellertid af vikt, att ingen erhåller mer arbete eller flera att vårda än att arbetet kan ordentligt utföras utan att vare sig hindra den egentliga kallelsegärningen eller verka tröttande.

Ifall vi nu blott kasta en öfverblick öfver hvad vi här hunnit vidröra eller man blott något närmare tager reda på det mångfaldiga, högst olikartade arbete och den mångahanda olika nöd, det i de allra flesta församlingar finnes att afhjälpa, så inses lätteligen, att det behöfves åtskilliga, både mer fristående och mer i samråd och sammanhang med hvarandra verkande personliga krafter.

Så länge man låter allt vara, som det är och gå, som det kan, så länge man ingenting vidare frågar efter att göra eller blott gör det minsta möjliga, så länge kan det visserligen sägas, att vi hafva nog af och kanske mer än nog med våra kyrkoråd och skolråd. Så länge kan man ock finna det tillständigt och fördelaktigt att kanske till på köpet helst kombinera dem till ett gemensamt kyrko- och skolråd för att därigenom ha så mycket mindre besvär. Men helt annorlunda gestaltar det sig, så snart man på allvar vill upptaga det mångahanda kärlekstjänstens arbete, som i och för en tidsenlig församlingsvård erfordras.

Då skola tvifvelsutan både pastor och kyrkoråd snart nog finna att, ju flera som intresseras och användas i arbetet, desto

bättre kan detta blifva utfördt och desto mer nöd kan både afhjälpas och förebyggas. Då det nu i alla fall är och förblifver pastors uppgift att ytterst svara för, att det behöfliga församlingsvårdsarbetet blifver utfördt såväl som att väcka intresse för, fördela och öfvervaka arbetet samt att så vidt möjligt hålla de ledande trådarne i sin hand, skall han helt säkert, ju mer han tänker öfver och lefver sig in i denna uppgift, finna att, ju fler självständiga medhjälpare han kan uppfostra, ju flera under de olika kyrkorådsledamöterna subordinerade eller under självständiga frivilliga »råd» ordnade medarbetare, han under församlingsvårdsarbetets fortgång kan lyckas vinna och organisera, desto mer effektiv blifver församlingsvården på de olika punkterna. Desto förr och säkrare kan församlingen såsom sådan fostras till aktivt deltagande i och själfständigt utöfvande af församlingsvården i sin helhet med alla därtill hörande uppgifter.

Ju förr och ju fullständigare nu detta sker, desto större är garantien för att församlingen i rätt tid och med de rätta medlen kan afhjälpa eller på bästa möjliga sätt tillgodose de alltjämt uppväxande nya behofven. Desto mer förtjänar då ock församlingsvården kallas fullt tidsenlig. Och desto förr och säkrare skall då ock pastor själf kunna sägas lösa den specifikt pastorala uppgift, honom därutinnan åligger.

Olof Holmström.

Något om fritänkeri och kristendom.

Hvad menas med en fritänkare? Frågan torde ej vara så lätt att besvara, som man vanligen tror. Betonar man den andra delen af ordet, så innebär det, att endast verkliga tänkare med rätta bära den till sitt värde omtvistade titeln. Men långt ifrån alla, som man tillägger densamma, kunna räknas till tänkarnes ganska begränsade krets. Fastmera är en stor del af dem tämligen tanklösa eftersägare af andras meningar. Och fäster man sig hufvudsakligen vid den första stafvelsen af ordet och bestämmer tänkandets frihet såsom det karaktäristiska för fritänkeriet, så uppstår frågan, huruvida ett i alla afseenden fritt tänkande öfverhufvud är möjligt.

I dagligt tal torde man med fritänkeri förstå förnekandet af religionen. Men äfven här möta flera skiftningar i uppfattningen. En del tänker på förnekelsen af en viss religion, under det att likväl öfvertygelsen om en personlig Gud och om ett lif efter detta bibehålles. Andra hänföra till fritänkeriet förkastandet af vissa läror, tillhörande den religion, man i öfrigt bekänner, t. ex. läran om Kristi gudomliga natur, andra åter vilja såsom fritänkare stämpla endast dem, som neka tillvaron af hvarje öfversinnlig verklighet, således äro rena materialister. I allmänhet torde rationalismen ställas under fritänkeriets tecken, eftersom den nekar all verklig, positiv uppenbarelse och proklamerar människoförståndets suveränitet äfven i frågor, som angå religionen. Bortseende från den partiella förkastelse af vissa, äfven väsentliga sanningar, som förekommer särskildt inom kristendomens område, fatta vi i det följande fritänkeriet såsom naturalism eller den åsikt, som i naturen, dess lif och lagar se den enda verkligheten och uppfattar äfven människan såsom blott och bart en naturvarelse, endast till graden höjd öfver djuren. —

Naturalismen förnekar religionen såsom en positiv makt, som betygar och bekräftar tillvaron af en öfversinnlig värld, till hvilken människan innerst hör, och i hvars fulla, medvetna delaktighet hon först når sin bestämmelse. Han nekar en personlig Gud och ett evigt lif. Han kan naturligtvis ej neka befintligheten af religion och religiositet i världen, men anser allt hvad därtill hör såsom illusion och vidskepelse och förklarar, att religionens ursprung är att söka i människohjärtats önskningar (Feuerbach) eller i uppfattningen af naturkrafterna, som i sina öfvermäktiga verkningar fylla människan med bäfvan och låter henne i dem skåda yttringar af dunkla makter, af hvilka hon beror, och hvilka hon måste göra gynnsamt stämda mot sig. På hvilka skäl stöder fritänkaren sin irreligiositet? Han utgår från betraktelsen af den verklighet, som kan blifva föremål för exakt forskning. Och hvad finner han då, eller hvad tror han sig finna? Endast ett världsallt, som i sin eviga cirkelgång uppbäres af krafter, hvilka verka enligt en orubblig, i det stora hela likasom i de minsta detaljer absolut rådande kausalitetslag. Allt är en enda ofantlig mekanism, ett väldigt perpetuum mobile, hvari inga spår till inflytelsen af en personlig vilja kunna upptäckas. En yttersta orsak, en alla krafters källa eller en medelpunkt ser han ingenstädes; allt är på samma gång medelpunkt och periferi. Det konstanta i världsalltet, det bärande, genomträngande och i hvarje atom verkande elementet är energien, och något utom eller öfver detta kan intet tänkas. Något högre behöfs ej heller. Gud, sade La Place, var en hypotes, som han till förklaring af världsbyggnaden icke hade af nöden. Tydningen af lifsfenomenen gifver Darvins lära om arternas föränderlighet, i kraft hvaraf allt har utvecklat sig ur en eller några få enkla former, och kampen för tillvaron gifver klafven till beskaffenheten af denna utveckling. Därtill kan läggas

Lamarcs påpekande af lagen för anpassningen, hvarigenom den darvinska evolutionismen fått sitt supplement. Någon teleologi i världsrörelsen finns ej. Hvad som i det afseendet kan upptäckas i åtskilliga enskilda fall, t. ex. hos hvarje djur, hvars olika lemmar äro afpassade efter organismens behof och tjäna den, bevisar ingenting utöfver hvad som kan följa af kampen för tillvaron.

Samma anblick af enformig kretsrörelse utan märkbart ändamål visar historien. Om de vilda folken är ej värdt att tala. De ha ingen historia. De synas vara till endast för att slå ihjäl hvarandra, och stå sedan årtusenden och stampa på samma ställe. De folk åter, som haft och ha en historia, förete synen af sedan urminnes tid tillbaka uppkomna och hvarandra aflösande civilisationer, ofta af hög rang. I en ständig cirkelgång uppstå och utveckla de sig, nå sin kulmen, afmattas och gå under. Efter några århundraden känner man knappast rummet, där de lefvat och dött. Samma öde väntar ovillkorligen de nationer, hvilka äro bärare af nutidens kultur. Så erbjuder historien öfverallt skådespelet af en tragisk kamp mellan krafter, som småningom nötas ut, så att slutet blir detta kaos, hvarur allt har framgått. Hvar finnes ett målmedvetet, styrande förnuft i allt detta? Människovärlden delar samma egenskaper och regeras af samma öde, som den natur, inom hvilken hon lefver, som hon menar sig kunna behärska, men af hvilken hon i stället behärskas. Äfven historien är ett meningslöst perpetuum mobile. Att under sådana förhållanden tala om en personlig, allsmäktig, god och allvis Gud, världarnas upphof och regent, är meningslöst. Den enda Gud, som finns, är universum själft, och hedendomen, som dyrkar naturkrafterna, är mycket förståndigare än kristendomen, som tillbeder en drömbild.

Frågar man nu naturalisten, huru han förklarar samvetet och de sedliga krafter, som dock påtagligen äro nedlagda i

den mänskliga naturen och utöfva en så betydande verkan, så svarar han, att samvetet ingenting annat är än en mer eller mindre känslig nerv, som afficieras af vissa intryck, och hvad angår de sedliga instinkter och krafter, som med detsamma stå i sammanhang, så äro de högre naturdrifter, som med olika styrka göra sig gällande allt efter hjärnans och nervlifvets beskaffenhet. De ha uppkommit och utvecklat sig genom det samfundslif, hvari kampen för tillvaron intvungit människan, hvadan de s. k. sedliga begreppen betydligt variera, allt efter som människorna hunnit utveckla sig i civilisatorisk riktning. Det, som för samfundet och den enskilde befunnits nyttigt, har man lärt sig att kalla godt och rättfärdigt, det skadliga, det, som stör tillvarons behag, har man gifvit namnen synd och brott. Genom vanan ha dessa föreställningar blifvit så inrotade i människan, att hon känner sig lugn, då hon handlar i öfverensstämmelse med dem, men ängslas, då hon gör något mot dem stridande. Några verkligen frigjorda personer finnas dock, som le åt alltsammans och göra de öfrigas inskränkthet och dumhet sig till nytta. Dessa äro de äkta naturmänniskorna, och de höja sig öfver den stora hopen genom sin af inga fördomar förblindade intelligens och sin hänsynslösa viljekraft. I den öfriga massan finns en och annan, som gifver sig ut för en »undermänniska», en för de högsta ideal kämpande hjälte, af de öfriga prisad såsom en mänsklighetens storman och välgörare. I själfva verket är han den största dåren af dem alla. —

Detta var då den konsekventa naturalistens uppfattning af världen och mänskligheten. Alla gå icke så långt, och många fritänkare torde med indignation protestera mot, att dem tilläggas åsikter, ovärdiga sundt tänkande människor. Men om detta än visar, att de bevarat aktningen för sig själfva och för människans adel, så sker detta på bekostnad af konsekvenser och deras premisser. Ty nekas kan näppe-

ligen, att den strängt genomförda naturalismen måste utmynna i den ofvan antydda världsåskådningen.

Emellertid kan med tillfredsställelse antecknas, att bland de naturalistiskt tänkande forskarna, finnas män, som våndas under trycket af den uppfattning af naturen och människolifvet, som, såsom de mena, påtvingas dem af vetenskapen. Ju mer forskningen intränger i naturens djupa verkstäder, desto mer synes dem den mekaniska världsbilden vinna bekräftelse, och de invändningar, som göras mot vederhäftigheten af de vunna resultaten, förefaller dem allt mattare och torde snart tystna. Men om så är eller blir fallet, hvad har då människolifvet för värde? Denna fråga bränner ofta såsom eld de naturalistiska tänkares själar, som hafva en ideell läggning, och hos hvilka den kalla tanken ej fått kväfva hjärtats, man kunde säga, gråtande protester mot en vetenskap, som gör människan till ett djur och världen till en lekboll för obestämda, lika förnuftslösa som grymma makter. Hjärtat innesluter behof, djupare än tankens, och de låta sig känna så mycket starkare som den naturalistiska världsförklaringen i själfva verket icke är någon förklaring alls utan snarare är en tankens bankruttförklaring. Harmoni och frid förmår den icke gifva en ande, som hungrar efter verkligt ljus öfver tillvarelsens stora gåta och öfver sin egen bestämmelse, samt äger ett samvete, som ej låter sig afspisa med tomma floskler, utan vittnar om ansvar och skuld och ropar efter förlossning och rening. I samma mån dessa de djupare själsbehofven vakna hos en i naturalismens bojor fången vetenskapsman, finner han, och det ju mera oförbehållsamt han hängifvit sig åt vetenskapen, sitt inre mörkt och eländigt och världen outsägligt tom och ödslig. Hans vetenskap förbjuder honom att tro på en lefvande Gud, alltings skapare och styresman, en Gud, som är fader, med hjärta för sina barns nöd, och å andra sidan finner han ingen hvila i det, som hans forskning

betygar såsom sanning. Men är det så säkert, att det är sanning, hvartill hans observationer ledt honom? Är ej människotanken begränsad, och visar ej erfarenheten, att hon många gånger begått ödesdigra misstag? Tänk, om det vore bedrägeri med all den visdom, hvaröfver den fria tanken förfogar? — Det är lika litet underligt, att sådana plågsamma frågor uppstå hos en vetenskapsman, som att han har svårt att komma ifrån hvad som hans vetenskap betraktar såsom fastslagna fakta. Och där står han så, sönderliten af tvifvel, i en belägenhet full af hjälplös förvirring. Resultatet af alltsammans synes ej kunna blifva annat än denna radikala skepticism, som är det tröstlösaste i denna af så många sorger uppfyllda värld. Så kan fritänkeriet hos djupare andar föra ända till gränsen af förtviflan. Utan någon bärande hållpunkt i sitt lif, utan något visst, löftesrikt mål för sina sträfvanden famla de omkring i mörker och skåda framåt mot idel mörker. Lyckligtvis kan dock den inre nöden förmå dem att se sig om efter en högre och härligare verklighet än den de nå med sina mikroskop, så att de slutligen finna den sanna visdomen i tron på honom, som betygat: »Jag är sanningen».

De fritänkare, som på detta sätt gå på djupet med sitt tänkande, torde emellertid utgöra ett fåtal. De flesta naturalistiska vetenskapsmän veta nog icke af dessa själsstrider, denna ångest, som i grunden ingenting annat är än själens rop efter den lefvande Guden. Evighetsspörsmålen bekymra dem icke. Tagande lifvet sådant det är, hängifva de sig med ett allt annat uppslukande intresse åt sina vetenskapliga sträfvanden, och vare sig de hängifva sig åt ett osedligt lif eller föra en aktningsvärd vandel, allt i enlighet med de naturliga böjelserna, går deras hela ärelystnad ut på att vinna anseende såsom rätt fördomsfria forskare. Från sin höga intellektuella och lärda ståndpunkt se de ned på alla, som ej dela deras syn på tingen, och lika tillfredsställda med sig själfva som

med hvad de mäktat åstadkomma, besväras de lika litet af motsägelserna inom deras inre värld som i naturförloppet och världshändelserna. Bland dem finnas visserligen sådana, som medgifva, att problem finnas, hvilka naturvetenskapen ej förmår och kanske aldrig skall förmå att lösa, men med dem anse de sig icke ha någon skyldighet att sysselsätta sig. Så långt som det är möjligt löser utvecklingsläran alla gåtor. Hvad som går därutöfver, angår oss icke. Andra är ej så blygsamma. De mena, att få de blott tid på sig, så skola de nog bringa klarhet öfver hela tillvarelsen, och när vetenskapen sålunda afslöjat alla förmenta hemligheter, så skall hon behärska allt och hafva satt människan på världstronen.

I nära sammanhang med detta slags fritänkeri står hos allmänt bildade personer en estetisk uppfattning af människolifvet. Man träffar den gemenligen hos konstnärer och litteratörer, att nu ej tala om de många, som utan alla estetiska teorier äro antingen grofva eller förfinade praktici i estetisk riktning. Att religionen och framför allt kristendomen med sitt kraf på självförsakelse är för dessa njutningens dyrkare en styggelse, är klart, låt vara, att de icke alla såsom en bekant litteraturgranskare anse kristendomen vara skadligare än syfilis och alkohol och därför med alla medel böra bekämpas. En konsekvent typ af den mest raffinerande esteticism i allt dess om djäfvulsk ondska vittnande fördärf har S. Kierkegaard framställt i »Förförarens dagbok».

För öfrigt framträder, såsom naturligt är, fritänkeriet hos den »bildade klassen» icke såsom en frukt af verkliga studier. Det är uppammadt af tidsriktningen, sådan den uppenbarar sig dels i populärt vetenskapliga skrifter, dels i litteraturen. Denna är till en mycket stor del genomträngd af den naturalistiska världsåskådningen, som man söker göra gällande inom det sociala lifvet, äktenskapet och familjen. En störtflod af osedlig litteratur, ibland cynisk, ibland genom sitt

pikanta framställningssätt dubbelt förledande, har isynnerhet sedan några decennier uppstått, förgiftat tusentals unga människor och plundrat dem på alla inre skatter. Att åtskilliga begåfvade kvinnor upphäft sig till banérförare i denna strid mot kristendom och sedlighet, gör företeelsen så mycket mera motbjudande.

Att slutligen tala om fritänkeriet hos den stora massan af dem, som svurit socialdemokratiens röda fana, är knappast egentligt, ty något tänkande öfver religiösa frågor förekommer icke inom detta läger. Rå förnekelse, yttrande sig i grofva smädelser och framkallad af makten hos dessa slagord, som imponera så mycket på grund af den tvärsäkerhet, hvarmed de utslungas, förtjänar ej namnet af en på tankens eller erfarenhetens väg vunnen öfvertygelse. Revolutionär till sin tendens, stärkes oppositionen mot kyrka och kristendom af den djupt rotade föreställningen, att all religion är ett medel i »öfverklassens» hand till förtryckande af »underklassen», hvilken man genom hänvisning till himmelen vill trösta för dess lidande på jorden. Prästernas undervisning och predikningar äro på förhand dömda att ohörda förklinga, ty dessa kristendomens »officiella» målsmän höra ju till »öfverklassen», föra ett öfverklassiskt lefnadssätt och stå på »kapitalets» sida. Så verka framför allt praktiska hänsyn till väckande och stärkande af otro och fritänkeri hos tusentals arbetare, hvilka med förbittring sakna likställighet med sina bildade medborgare i allt, som hör till bekvämlighet och lifsnjutning. Man må nu ej blott ropa ve öfver allt detta. Arbetarmassornas otro och kristendomshat äro i visst afseende förklarliga, man kunde nästan säga ursäktliga, i jämförelse med de högre ställdas religionsförakt eller indifferentism. Det vore godt om dessa gåfve arbetaren föredöme i det tålamod, den förnöjsamhet och gudsfruktan, som de åt honom rekommendera, men därtill märkas ej många tecken, och hvad däri fattas

uppfylles icke genom den omfattande basarvälgörenhet, hvarpå tiden är så rik. Okunnighet i kristendomen är ungefär lika stor åt begge hållen, men aktar man på, huru olika betingelserna äro för att kunna bevara hjärtat för de all gudstro hotande näringsbekymren, och hvilken fruktbar jordmån för knot dessa äro, så måste man finna det religiösa förfallet hos dem, som måste lefva ur hand i mun långt mindre fördömligt än hos dem, hvilka icke ha en aning om hvad det vill säga, att mången gång icke ha bröd för dagen. Kommer så den socialistiska agitatorn med sina hånande utfall mot alla, som äga något, och sina fräcka smädelser af allt hvad religion heter, så må man icke allt för mycket förundra sig öfver, om han träffar öppna hjärtan för sin predikan. Ock så växer otron och med den det socialistiska klasshatet, som ej skyr några medel för att på jorden vinna en ersättning för det himmelska paradis, som man beröfvat de i denna världen glädjefattiga. Visserligen har en stor del af arbetsklassen numera en betydligt bättre ekonomisk ställning än för några decennier sedan, men man glömme ej, att den större bildning, som folkskolan bland den spridt, har medfört större anspråk på lifvet än förut. Arbetaren vill i våra dagar ej blott ha en nödtorftig utkomst, han gör anspråk på att få sin del af den komfort, som han vet så många andra åtnjuta. Vi må, långt ifrån att beskärma oss däröfver, erkänna det fullt berättigade i anspråk, som vi själfva för ingen del vilja afsäga oss. — Sorgligt och i hög grad för en sund utveckling skadligt är emellertid det råa fritänkareväsen, som utbildat sig inom stora kretsar af vårt folk. Får det allt fort rotfästa och utbreda sig, så ter sig framtiden allt annat än ljus. Ännu är faran icke öfvervägande. Den kan aflägsnas, men det enda medlet härtill är en kristendom af äkta slag, den som bevisar sin himmelska börd genom den förbarmande, sig för de elända utgifvande kärlek, som i Jesus Kristus kom med frälsning till en förtappad värld. —

Jag har i korta, breda drag sökt skildra fritänkeriets världsåskådning och antydt de vanliga faserna af densamma. De, som hylla den, påstå, att den är det självklara resultatet af ett verkligt fritt, af inga fördomar och sidoinflytelser bestämdt tänkande, som utgår från den gifna verklighetens säkra grund. Förhåller sig saken verkligen så? Ja, nog är vetenskapen såsom sådan eller helt abstrakt fattad alldeles fri och förutsättningslös, men i verkligheten är den ingen i alla afseenden själfständig storhet. Den är fastmera ett oupphörligt fortskridande arbete af åtskilliga vetenskapsmän, d. ä. af långt ifrån ofelbara mänmniskor, som för att vara absolut fria i sin forskning skulle upphöra att vara personligheter med en mer eller mindre utpräglad sinnesriktning. Endast i afseende på de rent formella vetenskaperna, matematiken och logiken, om ens där, är en fullständig förutsättningslöshet möjlig. Vetenskapsmannen kan visserligen i sina forskningar vara ledd endast af begäret att lära känna sanningen, men så snart han börjar tyda deras resultat, framträder och uppenbarar han sig själf och den ställning, han personligen intar till dessa resultat. Tankens frihet är såsom all mänsklig frihet alltid relativ, och tänkandets art, dess värde såsom medel för vinnande af sanning, är till en ej oväsentlig del beroende på faktorer, som ligga utom dess egentliga område. Viljan styr lika mycket tanken, som denna styr viljan, och ofta mycket mer. Därför ser man ock vetenskapsmän med lika stort skarpsinne ofta komma till helt olika uppfattning af betydelsen af de sanningar, de tro sig hafva funnit. Så kunde naturforskare som Newton och Pasteur af sin vetenskap ledas till tro på en personlig gud och till uppriktig fromhet, under det att en Vogt och Büchner af samma vetenskap fördes till ateism.

Men om sålunda vetenskapen, konkret taget, aldrig är eller kan vara alldeles objektiv och förutsättningslös, så gäller

det särskildt om det rent naturalistiska tänkandet, att det är i hög grad ensidigt. Det fäster sig uteslutande vid en sida. den yttre, af tillvarelsen och saknar blick för de djupare krafterna och de ädlaste lifsrötterna i människonaturen. Eftersom lifvet framträder endast på en fysisk basis, påstår naturalismen käckt, att hvad man kallar själ eller ande endast är ett slags sublimerad materia. Och dock borde hvarje multnande lik öfvertyga den om, att det är lifvet, anden, som uppbär, genomtränger och sammanhåller materien och icke tvärtom. Den går icke till botten med lifsfrågorna utan nöjer sig med skummet på tillvarons yta, den är trots all sin vetenskaplighet jordkrypande. Huru många rikt utrustade andar ha ej uppslitit sina bästa krafter i det fruktlösa försöket att ur jorden uppgräfva den skatt, som endast skänkes ofvanifrån, huru många ha ej trots sin kamp för att uppnå en säker hamn för den trötta själen lidit skeppsbrott på tidens stormiga haf, därför att deras skepp saknade kompass och roder. Det sista ordet af en af våra lärdaste män och djupsinnigaste tänkare, N. F. Biberg, var: »fåfänglighet, förgänglighet»! Det var *hans* dom öfver all mänsklig äflan och särskildt öfver den avtonoma, sig själf dyrkande tankens mångbesjungna verk.

Gent emot naturalismen står nu kristendomen med sin alltigenom religiösa världsåskådning. Under det att den förra betraktar världen nedifrån och på den vägen kommer till den uppfattning af tingen, som ofvanför skildrats, ser den senare världen uppifrån och skådar i henne en skapelse af en allsmäktig och allvis Gud, som håller alla hennes krafter och lagar i sin hand och regerar henne genom dem, på samma gång han så långt ifrån gjort sig till slaf under dem, att han tvärtom underordnar och böjer dem under anden och hans högre lagar. Att så förhåller sig, kan hvarken vetenskapligt bevisas eller begripas, men det är dock med hvarje verklig tro på en personlig Gud ett med nödvändighet förenadt postulat.

Men detta är ju att redan från början insätta undret, denna den exakta vetenskapens förargelseklippa, i världsutvecklingen. Visserligen; och det är så långt ifrån att vi, naturalismen till behag, böra söka att genom allehanda konstlade s. k. förklaringar borteskamortera undret i dess paradoxitet, att vi tvärtom ha att på det bestämdaste fasthålla det. Ty med undret står och faller kristendomen såsom frälsningsreligion. Jesus Kristus, han, som ej blott är en religionsstiftare såsom Mohamed, Confusius eller Zarathustra, utan fattad och innerligt tillägnad i tro, är just kristendomen, är undret öfver alla under. Han är nämligen från den synpunkt, som här är ifråga, en från den högre, himmelska världen af Gud själf i människovärlden gjord insats, som till vår frälsning genombrutit den syndens och dödens lag, som behärskar människolifvet. Han är inkarnationen af det öfvervärldsliga, det eviga lifvet, Guds eget lif. Han är den sanna, öfver allt vanligt mänskligt mått sig höjande, oupphinneliga »öfvermänniskan», människosonen, i hvilken all gudomens fullhet bor, och dock så ingangen i människolifvets vanliga förhållanden, så alltigenom mänsklig, att vi med all rätt kalla honom vår broder. Man talar om orimligheter af ett genombrytande af natursammanhanget; hvad är det, som man gemenligen därmed förstår, mot det genombrytande af det natursammanhang, som Guds människoblifvande i Kristus innefattar. Men detta hufvudunder gifver oss nyckeln till insikten i alla andra verkliga unders väsende. Det är ingenting annat än ett uppenbarande af andens makt i och öfver naturen eller ett sådant en högre makts insättande, i och genomträngande af det vanliga natursammanhanget, som visserligen genombryter det, men på ett sätt, för hvilket naturen själf är anlagd. Ty hon är bestämd att genomträngas af anden, som är hennes yttersta grund, alldeles såsom människan är skapad för den gemenskap med Gud, till hvilken hon i Kristus vunnit en öppen väg.

Den kunskap om naturen, som vetenskapen förmedlar, grundar sig på iakttagandet af fakta, alltså på erfarenheten. Kännedomen om kristendomen, liksom all annan kunskap, vinnes endast på samma väg. Men arten af den erfarenhet, som härvidlag ifrågakommer, betingas af kristendomens karaktär af gudomlig uppenbarelse. Kristendomen är icke spetsen af en naturlig evolution, ett högsta stadium af kulturutvecklingen. Vore den detta, så skulle den mest utvecklade kultur medföra det djupaste kristliga lif, och en nutidens kulturmänniska stå högt öfver alla apostlar och profeter, under det att förhållandet tvärtom är det motsatta. Nej, endast i samma mån en människa öppnar sitt hjärta för det ljus och lif, som utströmmar från honom, som är den under alla tider rikt sprudlande källan till all sann kristendom, på samma gång han är dess lefvande innehåll, kan hon förstå dess väsen. Den kristliga erfarenheten är rent personlig och andlig. Och såsom villkoret för att lära känna naturen är en genom grundligt studium vunnen bekantskap med dess lagar, så lär man känna kristendomen genom personlig bekantskap med Kristus. Och vägen till vinnande af denna bekantskap eller erfarenhet är icke lång för den, som verkligen vill göra den. Evangelium är ju ej gömdt under någon skäppa, och det vänder sig med lika barmhärtighet och lika frälsningskraft till alla människor. Här är icke åtskillnad på jude eller grek, bildad eller obildad. Alla hafva samma andliga behof, och Kristus räcker till för alla. Men just därför, att i förhållandet till kristendomen hela vikten faller på det personliga, kunna genomgripande olikheter därvidlag uppstå. Ty personlighetens väsentliga bestämning är friheten, hvilken i första hand med nödvändighet tar formen af val. Hvarje val åter bestämmes af ett motiv, och hvilket detta i hvarje förekommande fall blir, beror på hvilken verklighet gör det mäktigaste intrycket på och starkare drager viljan. I fråga om valet mellan kristen-

domen och hvarje annan lifsmakt solliciteras viljan å ena sidan af kristendomens vädjan till samvetet och hjärtats evighetsbehof, å andra sidan af världslifvet med dess bundsförvant, människans sinnliga natur, äfvensom egenrättfärdigheten, som, hvilken form den än gifver sig, alltid häfdar människans själfviskt bestämda avtonomi*. Härtill kan sluta sig, särskildt hos vetenskapsmän och allmänt bildade personer, ett mer eller mindre starkt afseende på och inflytande af de olika världsbilder, som naturvetenskapen och kristendomen framställa.

Huru detta val i de flesta fall utfaller, visar oss en allt för vanlig erfarenhet. I jämförelse med den stora mängden af dem, som hafva utvalt denna värld såsom sin lott, är de sanna kristnas antal ganska ringa, såsom det ju ock alltid varit. Men redan en flyktig uppmärksamhet på människornas förhållande till evighetsfrågorna och särskildt till evangelium synes gifva vid handen, att alla dessa höga och låga, rika och fattiga världsmänniskor aldrig varit ställda framför ett afgörande religiöst val. Det är, som om kristendomen aldrig kommit dem så in på lifvet, eller att de aldrig försatt sig i ett sådant förhållande till honom, att de nödgats bestämma sig för eller emot honom. Nu finnas visserligen inom Kristi kyrkas yttre råmärken en del människor, som födda och uppfödda inom ett samhällslager, där Gud och Kristus endast nämnas i svordomar, där råhet och laster föra ett obestridt herravälde, och där för dessa samhällets olycksbarn lika litet kan förekomma ett val mellan Kristus och synden som ibland fetischdyrkande människoätare. Men om dessa olyckliga tala

* Detta uttryck kan synas oegentligt och själfmotsägande. Men det gifves en sann avtonomi, den, då människan bestämmer sig själf i enlighet med sitt sanna väsen och sin bestämmelse. Ingen yttre auktoritet eller tvingande lag kommer här i fråga. Å andra sidan sammanfaller denna avtonomi med teonomi: Guds vilja är såsom en Andens lag inskrifven i människans hjärta.

vi icke nu. Vi tala blott om en hel hop s. k. hyggligt folk, som i hem och skola, genom kyrklig undervisning och den allmänna gudstjänsten haft tillfälle att vinna kunskap om kristendomen och varit föremål för kristlig påverkan. De kunna vara ganska arbara medborgare och visa icke något förakt för de former, under kvilka kristendomen framträder. Men de kunna gång på gång höra predikningar, som gripa somliga med öfverväldigande makt, men som går dem själfva spårlöst förbi. De ha kanske flitigt hört ett i anda och kraft framburet evangelium, och likväl ha de aldrig hört något däraf. De ha förblifvit alldeles oberörda af Guds ord, de ha ej heller mottagit någon annan uppfattning af verkligt helgade kristliga personligheter, än att de kanske funnit dem vara antingen rätt bra folk eller tråkiga och obegripliga människor. De synas med ett ord vara alldeles oemottagliga för religiösa intryck. Men än mer: af tvänne syskon, som erhållit samma omsorgsfulla, af pedagogisk insikt ledda kristliga uppfostran, kan den ene från sin tidigaste barndom uppenbara ett fromt sinnelag och blifva en anderik kristen, under det att den andre synes aldrig ha förnummit något intryck af Kristi Ande, utbildats till en krass världsträl och måhända gjort sig till slaf under grofva laster. Föreligger ej här ett ursprungligt nådaval, en naturlig predisposition för religion hos somliga och hos andra åter en fullkomlig afsaknad af hvarje religiöst anlag? Har icke Kalvin rätt i sin absoluta predestinationslära, möter oss ej här den gamla gnostiska uppdelningen af människorna i hyliska, psykiska och pneumatiska karaktärer, af hvilka endast de sistnämnda äro utrustade med gåfvan att kunna lära känna Gud och fatta det eviga lifvet? Dessa utomordentligt viktiga frågor beröra visserligen icke kristendomens egentliga väsen, men de stå likväl i nära sammanhang med kristendomen såsom uttryck för Guds vilja och råd om vår frälsning eller om kristendomens verkliga

och konsekventa universalitet. I själfva verket stå vi här inför en gåta, som vi icke i allo kunna lösa. Man kan visserligen säga, att hela denna mängd af religiöst intresselösa människor midt i kristenheten har den betydelsen, att de bilda likasom en bred grundval för de troende, i det de ha mer eller mindre mottagit något af kristendomens förädlande inflytande i sedligt afseende och därför göra det möjligt för de kristna att lefva i och bekänna sin tro utan fara för martyrskap, men hvar och en inser, att en dylik förklaring är ingen förklaring alls. Att en viss riktning hän emot eller från religionen finnas hos olika människor, är onekligt; man talar ju isynnerhet om religiösa naturer, ja, om religiöst anlagda folk. Men dels är denna bestämdhet icke absolut utan lämnar rum för friheten, dels är, såsom det vill synas, den uppenbara omottagligheten för religiösa intryck omöjlig att konstatera, med mindre vi lärt oss begripa det mysterium, som heter vårt eget jag, vår vilja. I denna finns ett djup, dit vi icke nå, och det är icke otänkbart, att så omärkbara de religiösa intrycken hos en del människor än må vara (på dem som *hata* religionen är dennas verkan tydlig; de ha stungits af sanningens udd och de spjärna emot den), ha de dock varit starka nog, för att de skulle ha dragit dem till Gud, om de *velat* låta sig dragas. (Jfr. Matt. 23: 37). Den radikala religiösa indiffirentism och hjärtehårdhet, som utesluter hvarje förnimmelse af gudomlig inverkan, är i själfva verket omöjlig. Hvarje människa, som kommer i beröring med kristendomen, ställes inför ett antingen — eller, dock väl till märkande, om det är verklig kristendom, Kristi sanna evangelium, som han får att göra med.

Å andra sidan är det visst, att Kristus aldrig tvingar sig på någon, och att de kraftigaste Andens dragningar till honom kunna motstås, detta t. o. m. fastän människan inser, att hon genom förskjutande af nåden bereder sig evig olycka.

Månne ej detta är lika svårt att förstå, som att en förnimmelse af kristendomens kraft kan genast och till den grad undertryckas, att det är, som den aldrig förekommit, och att alltså i grunden ett val i riktning från Kristus ägt rum? Därmed må nu vara som helst, ansvarig är hvarje människa för allt, hvad hon tänker, talar och gör och framför allt för den ställning, hon intagit till kristendomen.

Naturalismen söker emellertid från befintligheten af den i viss mån olika naturligt religiösa läggningen hos människorna hämta stöd för sina principer. För de konsekventa fritänkarna beror religiositeten på ett psysiskt-fysiskt sjukdomstillstånd och kännetecknar en bedröflig degeneration hos vårt släkte. Tiderna igenom har fortplantat sig en sjuklig disposition för dessa sinnesrörelser, som man tillskrifver andliga och öfvernaturliga inverkningar. Att i en familj det ena barnet kan födas med ett religiöst smittoämne inom sig, under det att ett annat barn därifrån kan vara fritt, sker i analogi med samma förhållande i rent fysiskt afseende. Man finner ju ofta i en familj ett eller flera barn, som lida af starka, medfödda anlag för någon sjukdom, från hvilka de öfriga barnen äro alldeles förskonade. Hos de förra ha en i föregående släktled befintlig fysisk abnormitet trängt igenom, som af mellankommande, däremot reagerande krafter hos föräldrarna hållits tillbaka, så att den ej fått göra sig gällande hos de senare. Religionens utbredande åter sker genom en smitta, som är egendomlig för hvarje vidskepelse; och som verkar starkare, i samma män religionens målsmän, präster och andra s. k. vittnen, äro fulla af hänförelse, d. ä. själfva äro genomträngda af det religiösa, i hög grad berusande giftet. Härigenom har människosläktet kommit att inom sig sluta en stor skara anormala individer, som, under det att de alltmera fördärfva sig själfva, tillfoga andra en ofta obotlig skada. De religionslösa människorna däremot äro de

äkta, kärnsunda naturerna, och det är genom dem släktet hindras från att gå under i vansinne. Det är ock endast dessa, som äro kulturens bärare, och deras antal förökas lyckligtvis i samma mån kulturen växer. Däremot har religionen alltid visat sig vara kulturfientlig, och finge dess anhängare makten i samhället, så skulle barbariet snart återtaga sitt gamla välde. Ett glädjande tecken till religionens och framför allt kristendomens snabbt fortgående utrotande, är den hänsynslösa kritik, man underkastar de kristliga religionsurkunderna, och hvarigenom själfva grundvalarna för denna allt för gamla öfvertro upprifvas — ja, det gifves redan protestantiska präster, som från sina predikstolar öppet angripa den religiösa humbugen och kraftigt arbeta för afskaffandet af allt, hvad religion heter*.

Sålunda klingar då redan segersånger från det krasst naturalistiska lägret. Att de, minst sagdt, äro allt för tidiga, visar den omfattande och kraftiga religiösa väckelse, som går genom världen, en sak som t. o. m. alstrat den öfvertygelsen hos många uppmärksamma iakttagare af tidens tecken, att människorna i våra dagar äro mäktigare gripna af kristendomens kraft än sedan lång tid tillbaka, och att utvecklingen tydligen går hän emot en allt djupare religiositet. Någon vederläggning af de anförda ultraristiska fritänkarefantasierna torde ej vara behöflig. Förnuft och erfarenhet förena sig i att stämpla dem såsom vilda hugskott af öfverretade hjärnor hos människor, som knappast veta, hvad de säga. Att likväl kristendomsfientligheten allt mer tillspetsar sig, och att vi ha att vänta en sista och afgörande kamp mellan den kristna tron och dess med alla en raffinerad kulturs vapen rustade vedersakare, synes vara otvifvelaktigt. På hvilkens sida segern till slutet skall falla, därom är ingen troende kristen oviss. —

* Så har verkligen sedan en tid skett i Bremen enligt notiser i en norsk kyrklig tidning.

Evolutionsläran är kanske det kraftigaste af de vapen, som naturalismen begagnar i sin kamp mot kristendomen. I sin darvinska form är ock denna hypotes alldeles oförenlig med tron på en särskild Guds uppenbarelse. Men däraf följer icke, att *hvarje* evolutionslära skulle vara oförenlig med den kristna världsåskådningen. Den h. skrift är för ingen del främmande för föreställningen om en evalution såväl inom naturens som religionens område, men den bibliska utvecklingsläran är ej sådan, att den utstänger Gud och omöjliggör hans ingripande i världsloppet. De utvecklingsskeden, som bibeln omtalar, betingas och inledas nämligen af gudomliga initiativ, som för hvarje gång de inträda, innefatta och medföra en ny insats af skapande krafter, hvilka sedan bestämma karaktären af den följande utvecklingen. Att så är, visar redan skapelseberättelsen, om hvilken Drummond gifvit det vittnesbörd, att den är »poetiskt sann». Genom ett gudomligt »varde», ett allsmäktigt skapareord, inledes hvar och en af skapelsedagarna, hvilka tydligen framstå såsom utvecklingstider,* under hvilka såväl tingen som de lefvande varelserna framträda i sin mångfald och rikedom. Tydningen af den sålunda, likasom i sammandrag angifna utvecklingen, må lämnas åt naturvetenskapen, och må hon härvidlag göra, hvad hon förmår. Ännu åtminstone är darvinismen endast en af betänkliga svårigheter lidande hypotes, och flera högt ansedda naturforskare kritisera den ganska skarpt. (Nägeli och andra).

* Eller skulle verkligen texten nödga till det antagandet, att t. ex. frambringandet af det vimmel af lefvande varelser, som ägde rum på den 5 och 6 dagen, skedde på ett enda ögonblick? Antyder ej detta "frambringande" som skedde genom vattnet och jorden, ett småningom framträdande skeende, såsom fallet är ännu i dag med fortplantningen? Ett antagande, att bibeln skulle lära, det alla dessa "stimm" af lefvande väsen skulle fullfärdiga med ett slag uppstå, är en hufvudlös tanke och så mycket mindre berättigad, som ju texten talar om dagar, således, om en viss tidrymd, under hvilken de olika tingen eller varelserna skulle frambringas, man må för öfrigt disputera om "dagarnas" längd, så mycket man behagar. Att de icke kunde begränsas till 24 timmar, synes emellertid af vv. 6—19.

Mycket bestämdare än de i skapelsehistorien gifna antydningarna om evolutionen inom naturen möter oss i bibeln framställningen af en evolution eller kanske rättare evolutioner inom den religiöst-etiska världen, alltid inledda af klart och bestämdt angifna gudomliga insatser, innehållsrika initiativ af skapande kraft. Så var den åt våra stamförlädrar meddelade uppenbarelsen inledningen och grunden till en af friheten betingad utveckling till stadfästande och fördjupande af den gemenskap med Gud, som var meddelad såsom ursprunglig skapelsegåfva, men som först då kunde blifva en verklig sedligt religiös besittning genom ett fritt, af ett prof framkalladt val. Och då utvecklingen genom syndens inträngande grumlades och efter hand förde nästan hela mänskligheten bort från Gud, inleddes genom Abrahams kallelse och den åt honom gifna uppenbarelsen, en ny period af Guds hushållning med människosläktet. På denna uppenbarelse hade Abrahams efterkommande att tills vidare lefva, allt under ett fritt bruk och därföre äfven med möjligheten af missbruk och rent af förspillande af det ljus, som förunnats dem. Och otrohet därvidlag saknades icke. Så sändes Moses. I den genom honom förmedlade uppenbarelsen skedde en ny och genomgripande insats i den religiösa utvecklingen. Den sanningsskatt, som Gud därigenom öfverlämnade åt det utvalda folket, hade detta att allt mer tillägna sig. Och hvilka lifskraftiga frön till gudsfruktan och sedlighet, som genom den nedlades i Israels andliga jordmån, det visade sig hos dem, hvilka troget bevarade den och framför allt i den äkta profetismen under konungadömets tider. Men då äfven här det andliga kapitalet var förbrukadt, i det, hvad massan af folket angick, utvecklingen tog en allt djupare missriktning, men likväl i kärnan af Israel, »utkorelsen», en jordmån var beredd för inplantande af Guds rike i anda och sanning, då kom *han*, i hvilket ändtligen det sanna ljuset med evigt lif uppen-

barades och skänktes det efter förlossning medvetet eller omedvetet längtande släktet. Allt, hvad förut skett inom Israel och i viss mån äfven inom hednavärlden, hade endast varit förberedelser för hans ankomst, likasom vid den första skapelsen allt, som till in på den sjette dagen blifvit till, var anlagdt och en beredelse för människans uppträdande på jorden. I Jesus Kristus har Gud inledt den eon, i hvilken vi lefva. Den kristna församlingen är den nya skapelse i Kristus, som var den lifskraftiga begynnelsen till en sedligt-religiös evolution, som ännu pågår och skall fortvara till det n. v. världsloppets slut. Ehuru den kristna perioden, likasom alla föregående, varit och är fläckad af så mycken synd och brist, har den dock i stort sedt både i religiöst, moraliskt och socialt hänseende fört mänskligheten framåt med en hastighet, som måste anses vara mycket stor i jämförelse med den tid geologer och biologer fordra för sin evolutionsteori. Efter Kristus är ingen ny och högre insats i historien att vänta. Vi lefva och skola fortfarande lefva på det outtömligt rika andliga kapital, han i sin barmhärtighet skänkt oss och, så att säga, ställt till vårt förfogande såsom det pund, med hvilket vi ha att ockra, till dess han kommer igen. Huru vi ockrat därmed skall först då tillfullo blifva uppenbart. Men redan nu kan den, som har ögon att se med, förstå, att den allra största delen af oss har handlat med vårt stora pund på samma sätt som Israeliterna efter Moses tid och ända till Herrens ankomst handlade med sitt mindre. Den stora massan af de kristna folken har, ehuru pedagogiskt påverkad af kristendomen, förblifvit främmande för dess anda och kraft; endast »utkorelsen», den jämförelsevis ringa skaran af sant troende, har i någon mån mottagit Kristi ande. Dessa utgöra emellertid motsvarigheten mot Darvins »naturliga urval» och skola därför kunna bestå i domen och befinnas värdiga att ärfva det eviga riket.

Så förhåller det sig, i korthet sagdt, med den evolution, som kristendomen känner till. Upptäckten af denna evolution är af urgammalt datum, men den löper ingen fara att blifva föråldrad. Såsom sådan skall däremot den nya evolutionsläran förr eller senare och kanske snart nog blifva betraktad, därest den icke bekvämar sig till att supplera sig med det, som för den bibliska evolutionsläran är egendomligt. Ty fast står det, att endast tron på en lefvande Gud gifver lösningen af tillvarons djupa hemlighet. Och de, som besjälas af denna tro, tvifla icke på, att utvecklingen, ledd af en allvis och allsmäktig styrelse, skall nå sitt bestämda mål, Och hvilket detta mål är, veta de väl. De utmärka det ock genom det lösensord, de ha skrifvit på sin fana: »evolemus, evolemus ad vitam eternam.»

I det föregående är antydt, att naturalismens uppfattning af historien, om den eljes tages på allvar och konsekvent genomföres, måste leda till pessimism. Klart är, att den kristna tron aldrig kan föra till ett så förtvifladt resultat. Detta just därför, att hon är *tro*, till hvars väsen det ju hör att vara en öfvertygelse om ting, som icke synas (Ebr. 11: 1.), och i det afseende, hvarom här är fråga, en öfvertygelse om en gudomlig ledning af världshändelserna, trots all den förvirring och skenbara frånvaro af all teleologi. Men ett dyrbart stöd för denna tro har dock den kristne i sitt eget lifs historia, från hvilken, i samma män han reflekterar öfver den, erbjudes honom ett betydande ljus öfver Guds världsregering i stort. Vi tala här icke om nybegynnare i kristendomen, icke heller om de naiva själar, hvilkas lifsutveckling försiggår jämförelsevis stilla och harmoniskt, och som icke finna någon anledning eller hysa någon böjelse hvarken att analysera sitt inre lif eller grubbla öfver historiens gåtor. Många af dessa veta knappast af någon märkligare brytning vid deras öfvergång till medveten, lefvande tro eller kunna angifva

någon viss tid för sin omvändelse. Det är, såsom en sådan kristen en gång yttrade: »Gud tog mig helt stilla in i sitt rike». Ej heller företer deras troslif i sitt fortskridande någon bittrare erfarenhet af köttets envisa, understundom skenbart segrande strid mot anden. De sakna visst icke sina pröfningar, men de ha den stora gåfvan att kunna med ödmjukt lugn mottaga dem såsom hälsosamma skickelser från deras himmelske faders hand. Nej, vi tala om dessa under mycken kamp mognade kristna, hvilka på en gång djupt inåtvända och lika djupt intresserade af världshändelserna, både de förgångna och de närvarande, allt bättre lärt sig förstå Guds uppfostrande ledning af dem själfva och äga förmåga att från sin egen lifserfarenhet göra analogislut med afseende på historien och den »röda tråd» af gudomlig ledning, som går genom den, hänvisande på ett mål, som heter: *uppenbarandet af Guds härlighet*. Lika litet som historien företer anblicken af ett rätlinjigt framåtskridande, lika litet har en sådan kristen förnummit och förnimmer han sitt andliga lifs tillväxt såsom en dylik rätlinjig utveckling. Inom honom ha kämpat och kämpa motsatser med hvarandra, hvilka aldrig synas vilja mista sin skärpa. Snarare går det så, att ju längre han lefver, desto svårare uppgifter får han att lösa. Syndens fruktansvärda kraft och djup blottas, i samma mån den skoningslöst bekämpas, själen tryckes ofta af stor vanmakt, förnimbar bönhörelse uteblir, och det kan inträffa, att tron nödgas understundom att af all makt kämpa mot tviflet t. o. m. på Guds tillvaro. När därtill, som ej sällan sker, sällar sig allehanda yttre svårigheter, bittra förluster, plågsamma och långvariga sjukdomar och andra sorger, så är det icke underligt, om den frågan uppstår: »Kan jag verkligen vara på rätt väg?» Eller: »Är Gud med mig, huru kan det då gå mig på detta sätt?» — Och dock, tron löser alla dessa gåtor och svårigheter, eller rättare, Gud löser dem för den troende. Det

gäller blott att hålla ut och vänta efter Herren, och det *kan* hvarje själ, som vunnit säkert fäste i Kristus. Ljus skall förr eller senare genombryta molnen, och efter hvarje väl genomkämpad strid blir med trons vunna luttring friden i Gud fördjupad. Och när då den troende kastar blicken tillbaka på den långa pröfvotiden, gör han den upptäckten, att Gud aldrig var honom närmare än under lidandesdagen. Han kan därjämte ej undgå att märka, att han kommit ett lika stort stycke framåt på lifvets väg, som han, att döma efter sin känsla, trodde sig ha gått tillbaka. Äfven alla yttre vidrigheter, hvilkas tryck han kanske ännu erfar, ser han i ljuset, som uppgått i hans hjärta, såsom välsignade, om än bittra medel för befordrande af hans eviga väl. Kortligen, han har erfarit, huru Gud på ett underligt, men oändligt vist och barmhärtigt sätt styrt alla omständigheter i hans både yttre och inre lif, och att slutet på alltsammans blifvit den gamle, under så mycket lidande luttrade kyrkofadrens ord: »Gud vare lofvad för allt!» —

Det är icke möjligt, att en människa, som gjort sådana erfarenheter, skulle kunna taga anstöt af Guds världsregering, och hängifva sig åt pessimismen. Hon kan ju ej annat än säga till sig själf: har Gud med så stor nåd och vishet styrt för mig, under det att mitt förstånd ej såg annat än planlöshet och motsägelser, ägnade att alldeles förvirra mig och komma min tro att vackla, huru skulle jag då kunna tvifla på hans vishet, makt och kärlek i hans regering af denna värld, som han skapat till att vara en ort för uppenbarande af hans härlighet? Är Gud omätligt upphöjd öfver mig och alla människor, så måste hans vägar vara upphöjda öfver allt vårt begripande. Det skall, såsom Luther på ett ställe säger, icke gå *efter* mitt förstånd utan *öfver* mitt förstånd. Just så skall det gå bra, såsom hvar och en skall förnimma, som *tror*.

Det är på detta sätt kristendomen löser världsgåtorna,

och det torde dröja länge, innan fritänkeriet hittar på en bättre lösning. *Personligt* måste hvar och en lösa dem, eljes förblifva de olösta. Och ju ifrigare tiden och dess älsklingsvetenskap grubblar öfver dem för att finna en objektiv, allt dunkel skingrande lösning, desto mer skall hon erfara, att hon arbetar i en trampkvarn. Är det därvid allvar med hennes sträfvande, nöjer hon sig ej med halfva och ljugande svar, idel tomma fraser, äfven om de kläda sig i lärdomens imponerande dräkt, så blir, vi upprepa det, resultatet af allt pessimismens förtviflan. Det är under denna all lifssundhet mördande sjukdom våra otrogna kulturmänniskor lida, och hjälpen kommer icke förr än man lär känna den tro, som äfven i den meningen öfvervinner världen, att hon öfvervinner förargelsen i och öfver världen, dess skick och dess utveckling. *C. Norrby.*

Elfte allmänna evangelisk-lutherska konferensen i Rostock 26—29 September 1904.*

Visserligen har denna konferens blifvit så pass utförligt beskrifven i flere både svenska och i Sverige rätt mycket spridda utländska tidningar, att någon obekantskap härmed icke kan hos tidskriftens läsare ifrågasättas. Men då det väl knappast kan anses tillbörligt, att Kyrklig Tidskrift lämnar en sådan sak som den ifrågavarande alldeles obeaktad, har jag fått i uppdrag att lämna en kort öfverblick till utfyllnad jämte angifvande af det intryck, konferensen på mig gjorde.

Redan antalet deltagare, omkring 1,400, således föga understigande deltagarnes antal i den föregående evangelisk-

* Denna uppsats, som af brist på utrymme först nu kunnat införas, kom red. till handa kort efter konferensens hållande.

lutherska världskonferensen i Lund, som var den första af detta slag, är ju beaktansvärdt. Än mer betyder helt visst likväl, att nu som då många af vår kyrkas yppersta män infunnit sig, och det icke endast för att med tyst närvaro lägga i dagen sitt intresse, utan jämväl för att göra värdefulla insatser. Flere gjorde visserligen detta mer vid den trängre konferensens sammanträden, som äro slutna, och vid specialkonferenserna, af hvilkas förhandlingar vanligen blott kortfattade resumeer komma till allmänhetens kännedom, än vid de allmänna mötena, men frukterna af dessa förberedande arbeten komma ju ock saken till godo. Allt vårt arbete syftar till att på grundvalen af gemensam tro och bekännelse till hvarandra närma evangelisk-lutherska kristna af olika folk, närmast till inbördes stärkande men medelbart tillika för att bereda hela kristenheten det välsignelserika inflytandet af en stark lutherdoms förefintlighet i världen.

Innan jag öfvergår till min teckning, må nämnas, hvad jag icke sett någonstädes nämndt, att en mycket förtjänstfull Festskrift, utgifven af Dr *Hunzinger*, vid ankomsten till Rostock lämnades till mötesdeltagarna »zur Begrüssung». Bland de däri intagna fem intressanta afhandlingarna har jag känt mig särskildt tilltalad af utgifvarens koncentrerade återblick på konferensens föregående skeden och af Kirchenrat *Pentzlins* på djupet gående, varmhjärtade redogörelse för vår kyrkas närvarande läge och dess nu samlade fria ekumeniska möte. Äfven framåt föres blicken med de orden: »Alla motsatser äro helt visst på långt när icke öfvervunna. Dock tyckes det, som började de vilja böja sig under något högre, större. För att bibringa detta högre, som utgöres af evangelii och sakramentens saliggörande kraft, till ett mäktigt enande uttryck har den allmänna evangelisk-lutherska konferensen genom Guds nåd tagit ett nytt uppsving.»

Vid middagstid den 26 oktober samlades den trängre konferensen, för tillfället representerad af nära 40 röster. Geh. Oberkirchenrat *Bard* inledde på sitt enkla, kraftiga sätt arbetet med bön. Bland de beslut, som nu och vid de bägge följande sammanträdena under konferensens samvaro af denna beslutande myndighet fattades, förtjäna särskildt nämnas trenne. Först en om stor vidhjärtenhet vittnande kooperation, hvarigenom den grundsatsen gjordes gällande, att för uppriktiga lutheraner tillträde till den trängre konferensen kan gifvas äfven från sådana kyrkosamfund, om hvilka man hyser ett »tillförlitligt hopp», att de skola snart låta i viss mån ännu förefintliga separatistiska tendenser vika för en sund kyrklig lifsaskådning. Vidare bestämdes, att röstberättigade medlemmar af den allmänna konferensen finge vara icke blott män, utan jämväl kvinnor, som »biträda konferensens grundbestämningar». Då någon betänklighet yttrades häremot på grund däraf, att rättighet att rösta måste tillika innebära rättighet att tala, genmältes under allmän munterhet, att en ev.-luthersk kvinna nog aldrig komme att förgäta det apostoliska budet: »Edra kvinnor tige i församlingarna». Slutligen öfverlämnades åt styrelsen, som i sin ordning lämnade uppdrag åt förste ordföranden, att formulera en nödig befunnen hemställan till åtskilliga preussiska myndigheter och framför allt riksdagsmän att söka omintetgöra ett föreliggande mycket betänkligt lagförslag om förpliktelse för lutheraner och reformerta, som vistas inom Preussens område, likaväl som för unerade, d. v. s. medlemmar af den s. k. Evangeliska kyrkan, att till denna kyrka, hvilken de icke erkände, betala skatt — något, hvaremot den allmänna evangelisk-lutherska konferensen ansåg sig befogad att inlägga gensaga, då lagförslaget i fråga afsåge icke blott landets egna barn, utan äfvenledes medborgare af annan nationalitet.

Af den trängre konferensen beslöts jämväl att i den all-

männa konferensens namn aflåta hälsningstelegram, undertecknade af de bägge ordförandena, icke blott till den tyske Kejsaren och Storhertigen af Mecklenburg-Schwerin, i hvilkens land vi voro samlade, utan äfven till Konung Oscar såsom den monark, till hvilken konferensen kände sig stå i särskild tacksamhetsskuld. Från alla tre ingingo ock sedan telegrafiska svar med nådigt tack för denna hyllning.

Då jag senare på aftonen skulle begifva mig till den allmänna konferensens inledande möte, kom jag att fråga en fattigt klädd man på gatan om vägen till Tonhalle, där mötet skulle hållas. Efter att ha upplyst mig därom, tillade han: »Ni ämnar er till vår stora konferens?» »Helt visst», svarade jag, »få vi kanske sällskap?» »Åh nej», ljöd svaret, »det passar inte för mig, men jag och många andra fattiga här i staden äro där med våra bästa välönskningar och vår förbön. Herren tyckes nu taga sig an sin menighet.» *Es ist auch höchste Zeit,* slöt han. Dessa på ett enkelt sätt, rätt fram uttalade ord kunna tjäna till öfverskrift på hela konferensen. Allt hvad därstädes sedan yttrades, var liksom variationer öfver detta tema.

Vid inträdet i den stora salen bemärktes af den, som är någorlunda förtrogen med tyska förhållanden, ett framsteg, i det att ingen servering här förekom, såsom annars plägar vid dylika tillfällen i Tyskland vara fallet. Talen voro eldande nog, för att någon saknad efter det kära bieret icke skulle förspörjas. Efter gemensam sång — »Hilf uns, Herr, in allen Dingen» — bragte superintendenten *Siegert* de närvarande staden Rostocks helsning, hvars grundtanke var, att vår kyrkas nöd och kärleken till henne har fört oss samman från snart sagdt alla länder, hvarest ev.-lutherska kristna finnas. Sedan förste ordföranden grefve *Vitzthum* tackat för helsningen och erinrat om, att redan förut två liknande möten inom Mecklenburgs landamären hållits såsom ett bevis på detta lands emi-

nent ev.-lutherska karaktär, beträdde pastor *Oelkers* från Hannover talarestolen och höll sitt med stort erkännande mottagna tal om *Bekännelsens betydelse för vår jordiska kallelse.* Intet vore i våra dagar vanligare än förkastande af allt, hvad bekännelse heter, särskildt den ev.-lutherska bekännelsen till tron såsom ett och allt. Hvad, sporde han, är det dock, som i alla tider visat sig utgöra det starkaste motivet i lifvet, om icke tron? Och hvilken tro, om icke den, som innebär den troende människans djupaste försänkande i Gud, för att hon sedan må icke i egen, utan i hans kraft utföra en hvar sin särskilda kallelses lifsgärning? Lifvet hade genom den moderna utvecklingens mångsidighet och rikedom blifvit så kompliceradt och därigenom dess fordringar på den kristne så stora, att endast en bekännelsetrogen lutherdom erbjöde medel till dess fyllande på ett harmoniskt sätt.

Kl. 9 följande morgon hölls festgudstjänst i Mariakyrkan. Allt var här ägnadt att stämma till andakt och själslyftning. Självfva helgedomen, en korsformig basilika, härstammande från slutet af 1300-talet, gör i sin storslagna gotiska byggnadsstil ett imposant intryck. Härtill kom det vid det härliga templet fästa, för ett möte sådant som detta betydelsefulla minnet af Hugo Grotius, banbrytaren för folkens inbördes närmande, Gustaf II Adolfs lärare i folkrätt. Den väldiga byggnaden var nu till sista plats fylld af en människoskara, samlad hit från vidt skilda länder, alla burna af samma tro, samma längtan och hopp. Denna enhet tog sig ett förträffligt uttryck i predikanten, den hannoverske pastor *Armknechts* sant uppbyggliga utläggning af Rom. 1: 16: »Jag skämmes icke för evangelium, ty det är en Guds kraft till frälsning för hvar och en som tror». Den för tyskt gudstjänstlif i allmänhet utmärkande kraftiga sången ljöd i dag ännu mer än vanligt upplyftande från kör och menighet.

Konferensens glanspunkt utgjordes enligt allas enstämmiga vittnesbörd af första föredraget vid det härpå följande allmänna sammanträde, som hölls i den lokal, där vi redan aftonen förut varit samlade. Det var generalsuperintendenten *Kaftans* inledande föredrag öfver ämnet: »Duger den ev.-lutherska bekännelsen för det 20:de århundradet?» Ett enda mindre gynnsamt omdöme hörde jag fällas af en dansk åhörare omedelbart efter dess hållande: »Sönderjydernas biskop är en utomordentligt fyndig talare, men måhända berodde det stormande bifallet till någon del just på denna fyndighet, som halp honom öfver åtskilliga klyftor och förbi åtskilliga stötestenar». Då föredraget redan kommit ut i separattryck, kan hvar och en själf döma härom.

Den moderna människan stode emot evangelium. Ja, men icke mer än antikens eller medeltidens människa, det vore blott den gamle adam i modern frisyr. Däremot råder intet motsatsförhållande mellan evangelium och nutidens vetenskap. Denna, likaväl som vetenskapen i alla tider, är ett utmärkt redskap, som kan med fördel användas af både kristustroende och världstroende; ty något slags tro måste alltid ligga till grund för all vetenskaplig verksamhet. Och så gick talaren öfver till den grannlaga frågan om räckvidden af bekännelsens förbindande kraft, hvarvid icke ringa frisinthet af honom lades i dagen. Härvid redogjordes för förhållandet å ena sidan emellan teologi och bekännelse, å den andra emellan bekännelse och evangelium. Då teologien allt igenom hade att anpassa sig efter olika tiders vetenskapliga utvecklingsgrad, vore bekännelsen allenast evangeliets återljud i den på Kristus troende människosjälen. Äfven bekännelsen måste såsom allt tidslif äga en viss anpassningförmåga, men vore i hvarje fall närmare besläktad med det evigt oföränderliga evangeliet än med teologien. Man finge dock icke förväxla bekännelse med bekännelseskrifter: den förra förhölle sig till de

senare såsom anden till kroppen. På bekännelseskrifterna kunde sinsemellan rätt skiljaktliga teologiska system byggas, och bekännelsen borde tagas helt fram ur tidsteologiens omhölje. Jag vet icke, yttrade talaren därvid, om det är med verkligheten öfverensstämmmande eller icke, då gamle von Hofmann i Erlangen säges ha förklarat, att alla ha vi en och samma tro, om vi annars hafva någon tro alls, men alla ha vi hvar sin teologi, om vi öfver hufvud ha någon sådan. — Några röster ner ifrån salen: »Jo, jo, det har jag själf hört». Kaftan fortsatte: »I hvarje fall är det *sant*». — Dessutom uppvisades i denna inledning flere beröringspunkter mellan den evangelisk-lutherska kristendomstypen och vår tids lifsåskådning. Enkannerligen gjordes härvid gällande, hurusom icke blott i allmänhet vår kristendomstyp passar för hvarje århundrade, således äfven för det 20:de århundradet, på grund af sin rent andliga karaktär, utan särskildt för detta århundrade genom det historiska åskådningssätt, hvaraf lutherdomen är så starkt präglad, äfvensom genom sin höga uppskattning af den fria personligheten och ett dådkraftigt ingripande på lifvets alla områden till rikaste möjliga utgestaltning af de religiös-etiska idéerna redan här och nu.

Efter föredragets slut uppträdde rätt många talare, alla med erkännande af dess ypperliga beskaffenhet i det hela, men ock med invändningar mot vissa enskildheter. Då till sist referenten åter fått ordet, anmärkte han på sitt kvicka sätt, att han alltjämt under sitt föregående anförande, som räckt öfver halfannan timme, haft oro för att ha talat för långt, men nu fann han, att han i stället talat alldeles för kort. Han bemötte den ena efter den andra af de framställda anmärkningarna. Som prof härpå kan tjäna följande. Förste vice ordföranden hade mot Kaftans ofvan anförda yttrande om att bekännelsen borde tagas helt fram ur tidsteologiens omhölje erinrat, att man vid denna procedur finge

akta på den näraliggande faran för en ödesdiger förkylning, hvarpå Kaftan, slagfärdig som alltid, genmälte: »Jag tänker, vår goda bekännelse blifvit så härdad i århundradenas stormar, att den icke vidare kan bli förkyld. Vi behöfva ej stå såsom ängsliga barnjungfrur inför denna bekännelse, som icke har behof af några lindor.» Ordföranden tillsporde därpå den väldiga åhörareskaran, om hon instämde i referentens frimodiga bekännelse om bekännelsen, hvartill svarades ett enhälligt, kraftigt ja.

Det ville mycket till att omedelbart efter denna diskussion få gehör för ett andra inledningsföredrag. Åhörarne yrkade på några minuters paus, men ordföranden sade bestämdt nej, med vädjan till dem själfva, huru många väl skulle komma åter i den kvafva luften härinne, sedan de väl fatt känna de friska, behagliga höstfläktarne där utanför. Munterhet. Inledaren stod redan i talarestolen och frågade så vackert, om pùblikum intet intresse behållit för honom, sedan brorslotten däraf med rätta tillfallit föregångaren. Allt var nu änyo öra, under det att Oberpfarrer *Seidel* från Sachsen höll sitt jämväl mycket värdefulla referat öfver ämnet: »Hvad kunna vi göra, för att landskyrkan må bli folkkyrka?»

Den statskyrkliga ordning, som icke utan Luthers åtgörande och samtycke blifvit införd i de ev.-lutherska länderna, syntes talaren behäftad med flere svåra brister, namneligen i våra dagar. Icke blott stora massor af de i religiöst afseende mer eller mindre indifferenta, som i alla tider finnas, hade vändt kyrkan ryggen, utan — hvad än värre vore — de kristtrogna hade massvis gjort detsamma. Det förra af dessa missförhållanden utestängde vår kyrka alltmer från det inflytande på lifvets sociala och öfriga allmänmänskliga områden, för hvilka hennes principer ju gjorde henne alldeles särskildt ägnad, och stärkte det antikristliga världsväsendet. Det senare missförhållandet åter gaf ökad styrka åt parti-

väsen och sekterism, som visat sig förr eller senare jämväl bana väg för laglöshetens samfundsupplösande verk. Det dugde icke vidare, menade talaren, hvarken för stats- eller kyrkostyrelser att så, som hittills skett, hålla menigheten utanför de kyrkliga angelägenheterna, hvarjämte staten måste, om bandet mellan stat och kyrka skulle kunna till bägges fromma upprätthållas, lämna kyrkan mer själfständighet, än som nu är fallet. Tillika anbefallde han större vidhjärtenhet och vidsträcktere tillmötesgående från prästernas sida gentemot tidens böjelse för trängre sammanslutning af andligt sinnade för att å ena sidan i sådana föreningar söka medelpunkter för ett varmare församlingslif och å den andra dymedelst hålla tillbaka den svärmiska subjektivism, hvarför de utan prästerlig ledning vore synnerligen utsatta.

Man skulle kunna säga och det har sagts, att en viss motsättning rådde mellan detta Seidels uttalande och det föregående uttalandet af Kaftan. Duger den ev.-lutherska bekännelsen nu och allt framgent, så tyckes hon hafva bort kunna sätta en dam mot den förödelsens styggelse på heligt rum, hvilken vi få — i Sverige likaväl som i Tyskland — bevittna. Orsaken härtill ligger dock tvifvels utan i helt annat än bekännelsens förmenta omotsvarighet mot tidens andliga behof. Detta uppvisades utförligt vid den andra allmänna sammankomsten på torsdag, men framgick redan i viss mån af den nu följande debatten, hvari deltogo män sådana som Kirchenrat Pentzlin, hvilken likasom några andra mecklenburgare genom originalstudier gjort sig förtrogen jämväl med svenska förhållanden, Oberpfarrer *Luther* från Reval och greifswalderprofessorn *von Nathusius*. Den sistnämnde manade varmt prästerna att, medan tid vore, förstå och komma menigheten nära, ty därpå näst Gud berodde framgången. Tomma drömmar, ropades från andra hållet, att tro på möjligheten af sådant samförstånd; hvaremot påmintes om »drömmaren», som

fick rätt mot tio sina bröder just därför, att han hoppades och trodde. Äfven sökte den, som hade uppdraget att med bön afsluta detta sammanträde, i den botfärdiga barnatillitens form gifva några antydningar i samma riktning.

Lämnande åsido tidsordningen, tillåta vi oss att för det sakliga sammanhangets skull redan nu i korthet redogöra för förhandlingarnas fortsättning sista egentliga mötesdagen. Det var den gamle vördnadsvärde gymnasialprofessorn *Boeckh* från Augsburg och vår biskop *Ullman*, som då afgåfvo det relativt fullständiga svaret.

Professor Boeckhs ämne lydde så: »Religionsundervisningen i de högre läroanstalterna». Här lades fingret på ett bland kyrkans blödande sår. De bildade männens irreligiositet vore en djupt sorglig erfarenhet inom hela kristenheten. Grunden härtill måste ju till icke ringa del vara att söka där, hvarest de fått sin bildning i inskränkt bemärkelse. Nekas må likväl icke, att svårigheterna för en kristendomslärare i dessa läroanstalter, särdeles på de högre stadierna, förefalla nu för tiden nästan oöfvervinneliga. »Så mycket viktigare och ansvarsfullare blir vår uppgift», genmälde Boeckh. Ty att någon samvetsgrann lärare skulle modlöst sträcka vapen, kunde han svårligen föreställa sig. Detta är nu tyskens företräde framför flere andra nationaliteter i gamla Europa: han har något af det okufliga ungdomsmod och framtidshopp, som annars företrädesvis kännetecknar den nya världens folk. Sagda svårigheter härflöte delvis ur skriftens egen beskaffenhet till dess mänskliga sida, delvis åter komme de däraf, att man pa den heliga skrift öfverfört och tillämpat tidens naturalistiska lifsåskådning. I förra afseendet hade läraren att helt enkelt erkänna obestridliga vittnesbörd om mänsklig brist, utan att dröja därvid, såsom om den gudomliga uppenbarelsen häraf stördes eller ens berördes. I senare afseendet däremot kunde protesten aldrig bli för stark mot otillbörligheten af ett sådant

förfarande. För att kunna protestera med eftertryck och framgång borde kristendomsläraren alltid vara teolog, ja, en kyrkans tjänare. Men framför allt måste han af hjärtat vara en Jesu Kristi tjänare samt i besittning af erforderlig pedagogisk begåfning och utbildning för att göra undervisningen åskådlig och lefvande. Måttfull begränsning skall visserligen denna liksom all annan undervisning hafva, men i afseende på metoden måste här stor frihet råda. Icke desto mindre ansåg talaren en slutpröfning under offentlig kontroll vara att rekommendera.

Utan större skiljaktighet i hufvudsak utspann sig en liflig diskussion om jämförelsevis underordnade moment, såsom lärarens prästerliga ordination, examenskontrollens vikt o. d. Den enda gensaga af väsentlig betydelse, som gjordes, angick referentens friare uppfattning af sådana bibliska berättelser som den om ormens bokstafliga talande i paradiset. »Vi ha precis lika starka bevis härför som för Kristi lekamliga uppståndelse från de döda», förklarade en tillstädesvarande lärare med en viss skärpa. Enär ingen tycktes vilja gifva sig in på detta grannlaga spörsmål, var ordföranden i begrepp att afsluta öfverläggningen, då jag begärde ordet, för att ett så farligt uttalande icke måtte lämnas oemotsagdt. Hvart skulle det taga vägen, om dessa tu stycken likställdes? Den påstådda likställigheten kunde minst lika lätt föra till tvifvel på det senare undret som till tro på det förra. Dessutom ha vi ju obestridligen helt andra slags bevis för vår frälsares utgående ur sin graf med en förklarad lekamen, än för att ormen talat med människotunga, hvilket visserligen är möjligt, men en sak, som nog kan lämnas oafgjord, utan att vår tro för det behöfver vara fåfäng. Å ena sidan bestyrktes ju uppståndelsens alldeles oförlikneliga under på yttre sätt af kyrkans uppkomst och fortbestånd, å den andra innebure den lefvandegörande kraften af den uppståndne frälsarens icke blott i kyrkan

utan ock hos den enskilde troende personligen närvarande Ande ett osvikligt bevis på, att Herren lefver, till hvilket — såsom Erik Gustaf Geijer, den svenske motbilden till Tysklands Johannes von Müller, vittnar — en hvar som vill äger tillgång.

Till sist uppträdde den ofvannämnde svenske biskopen och höll på ledig tyska sitt med mycken spänning motsedda föredrag om »bönens betydelse och vikt med hänsyn till den evangelisk-lutherska kyrkans nuvarande läge». Att göra reda för detta rikhaltiga föredrag, som enligt förut träffad bestämmelse, såsom naturligt var, icke åtföljdes af någon diskussion, kan icke falla mig in, då det tvifvels utan kommer att i sin helhet offentliggöras. Blott det må här sägas, att talaren träffade själfva hjärtpunkten i dessa, ett storslaget helt bildande förhandlingar, då han från den utvärtes nöden förde tanken hän till vår djupa inre nöd, bristen på ett rätt kraftigt bönelif hos både menigheter och präster. Blott vi lutheraner lärde rätt bedja — så ungefär föllo talarens ord — kunna vi tillitsfullt hysa det hoppet för vår kyrka, att Herren vill ånyo bekänna sig till henne. Endast en uppenbar misstydning kunde finna något att anmärka mot denna äkta kristliga och därför sant evangelisk-lutherska bekännelse. Densamme, som sålunda bekände behofvet af bättring från vår kyrkas sida, uttalade jämväl såsom sin fullvisa öfvertygelse, att just denna evangelisk-lutherska kyrka vore »den sanna unionskyrkan, framtidens kyrka». Jag vågar äfven påstå, att allmänt var det intryck af detta gripande tal, hvaråt en min granne gaf gestalt med de orden: »Ihr Bischof hat uns das Herz ganz abgewonnen». Det må icke därför i och för sig nekas, att bland de många goda lärdomar, vi svenskar hade att af detta möte hemta, den lärdomen ingalunda var den minst beaktansvärda, att det tillhör en evangelisk-lutersk kristen att hafva ett »frejdigt» mod och sinne, såsom den mannen, som gjort sig skyldig ill den nämnda misstydningen, också framhöll.

Denna kristliga frimodighet, som kännetecknar våra skandinaviska såväl som våra tyska anförvandter, kom till uttryck synnerligen vid den enkla men festliga middagsmåltid första mötesdagen, däri säkerligen de allra flesta främmande konferensmedlemmarna deltogo, hvarvid dock, såsom öfverallt annars, tyskarne naturligtvis utgjorde hufvudparten. Det var ett stort framsteg, som gjorts i anordningen af denna konferens framom de föregående, att genom en dags tilläggande mer tid bereddes till personligt samlif. Okonstlade tal och unison sång upptogo visserligen en god del af tiden, men detta, långt ifrån att hindra, lifvade umgänget och gjorde det så mycket behagligare. De enda officiella talen vid middagen voro de, som höllos af båda ordförandena och gällde, det första vederbörande regenter, det andra »das geistliche Ministerium und den ehrbaren Rath der Seestadt Rostock», såsom den offentliga titeln lyder. Då det förra utgjordes allenast af de vanliga, korta höflighetsbetygelserna, afsåg det senare att bringa den ärevördiga hansestaden ett motiveradt tack. Detta skedde i anslutning till dess karaktär af gammal sjöstad. Hafvet skilde icke blott åt, det tjänade också att förena. Handeln till sjös ännu mer än till lands hade ju i alla tider varit ett ypperligt föreningsmedel. I allmänhet var det dock i främsta rummet gods och guld, som hämtades fjärran ifrån till de stora handelscentra. Nu åter hade hit samlats sådana gyllene och silfver-käril till heder, som aposteln Paulus i sitt sista bref omtalar: människor, helgade och nyttiga för husbonden, beredda till allt godt verk. I Tyskland hade den lutherska reformationens segerfana först höjts, och där hade det ock mer än annorstädes på flerahanda slags stridsfält visat sig, hvilken folkuppfostrande kraft denna världsomgestaltande rörelse i sig bar jämväl med hänsyn till rent fosterländska syften. Denna gång vore det ej fråga hvarken om

landvinning eller industriellt herravälde, utan här förelage ett stort företag till utbredning af fridens rike på vår jord. Äfven nu hade Tyskland vetat häfda sin plats bland folken i främsta ledet, och Rostock ägnat sig väl att föra dess runor med den äran, såsom vi alla, fransmän och ryssar, schweizare och holländare, österrikare och ungrare, danskar och nordbor, ja trosbröder till och med från den nya världen, fått i rikt mått röna. Talet utmynnade i varma välönskningar för den stad och det land, hvilkas tacksamma gäster vi samtligen voro.

För öfrigt förekommo under konferensen vid sidan af det trägna arbetet angenäma utflykter. För många konferensmedlemmar var den härliga klosterkyrkan i Doberan, hvartill grunden lades 1171, men som först 1368 nådde sin fullbordan och nyligen blifvit förträffligt restaurerad, med sin vackra, lummiga omgifning ett tacknämligt utflyktsmål. På onsdag var jämväl en utfärd för flere hundra deltagare anordnad på ångbåtar till Warnemünde och ett stycke vidare utat hafvet. Deltagarne kunde icke tillfyllest prisa det oskyldigt glada umgängeslifvet från denna färd.

Från densamma dagen skulle jag ha åtskilligt att meddela, icke minst från det mycket både behagliga och lärorika samkväm, hvartill jämte mötets förste ordförande, den på samma gång allvarligt kyrklige och godmodigt humoristiske grefve Vitzthum, flere bland de nordiska kyrkornas tillstädeskomna målsmän blifvit inbjudna af teologiska fakultetens dekan, den vördnadvärde Konsistorialrat, professor *Schulze.* Hur lockande skulle det icke vara att i anslutning härtill göra mina landsmän något förtrogna med ädelt tyskt familjelif, sådant det äfven i högtidsdräkt framträder, allt igenom präglade af innerlig hjärtevärme och hög idealitet. En talare kände sig uppfordrad att såsom ett uttryck för sina känslor anföra det harziska valspråket: »Es grüne die Tanne, Es wachse das Erz, Gott gebe uns allen ein fröhliches Herz!»

Ja, skogens grönska ock bergets malm i människobröst förenade sig här att stämma våra hjärtan till fröjdefull tacksamhet mot alla goda gåfvors gifvare. Men jag måste uppgifva detta, likaväl som att skildra vår svensk-norska konsulsfamiljs, kommersrådet Crotoginos' älskvärda gästfrihet.

De talrika specialkonferenserna, som höllos samtidigt under onsdags förmiddag, behandlade idel värdefulla föremål. Den utaf dem, som allra mest intresserade mig, var konferensen för internationella spörsmål, hvars ordförande är Legationsrat *von Stieglitz*. Främsta rummet bland dessa intog frågan om Nordamerikas ev.-lutherska synoders införlifvande med oss, i hopp att på denna väg tillika verka för deras inbördes sammanslutning för att kunna framgångsrikt bjuda spetsen åt romanismens halfhedniska bundenhet till höger och det mognande antikristiska väsendets obundna frihet till vänster. En annan fråga af vikt var om stöd åt de små och ofta i tryckta förhållanden sig befinnande ev.-lutherska församlingarna i kristna länder med katolsk eller reformert bekännelse. Tyvärr ganska litet kunde vi för dem göra, då det låg oss alla nära om hjärtat att icke i minsta mån frångå den allmänna ev.-lutherska konferensens grundprincip att hålla sig fjärran från hvarje ogrannlaga inblandning på främmande områden. Vår särkonferens beslöt till och med att hos styrelsen göra en direkt hemställan om nödvändigheten att noga upprätthålla och iakttaga den rent andliga karaktären med undvikande af alla, oss icke vidkommande kyrkopolitiska spörsmål.

Och detta visade sig vid konferensens slut vara en ganska behöflig erinran. En afsevärd minoritet hade nämligen inom den trängre konferensen yrkat på en offentlig protests afgifvande mot det slags sammanslutning af de tyska protestantiska kyrkostyrelserna, som på kejsarens initiativ nyligen kommit till stånd för att bereda dem tillfälle att utan

intrång på de särskilda kyrkosamfundens bekännelseståndpunkt genom utsedda debuterade rådslå om protestanternas gemensamma intressen. Visserligen gick det stora flertalet icke in på en sådan åtgärd, hvarvid hänvisades till, hurusom i en internationell konferens, sådan som denna numera vore, t. ex. de kyrkliga förhållandena i Nordslesvig kunde med lika god befogenhet underställas konferensens bedömande. Då finge man se, huru den allmänna evangelisk-lutherska konferensen skulle kunna hänga ihop. Bland de allra mest glädjande företeelserna vid det innevarande fridsmötet var just den, att alls icke få danskar infunnit sig och därmed aflagt en sannskyldigt kristen bekännelse i handling om det andliga broderskapets oberoende af alla yttre förhållanden. Detta var så mycket mer att sätta värde på, som den måhända mest välsignelserika väckelse i den närvarande tiden inom vår evangelisk-lutherska kyrka utgått från Danmark.

Af de 7 öfriga specialkonferenserna, som företrädesvis berörde missionssaken, såsom yttre och inre mission, judemission, utvandraremission, tillåter jag mig nämna några få ord om tvenne. Konferensen för hednamissionen inleddes nämligen med ett referat af den bekante missionsdirektorn *von Schwartz*, som på ett synnerligen grundligt och tilltalande sätt redogjorde för »skillnaden mellan kultur- och naturfolken i dess betydelse för missionen». Han visade, hurusom en svårighet att missionera bland de sistnämnda låge i bristen på språkliga uttryck för de bibliska begreppen, samma svårighet, som förefanns vid författandet af bibeln, särskildt nya testamentet. Däremot utgjorde de hedniska kulturfolkens självgoda bildning ett vida svårare hinder för kristendomens framgång i hjärtana. Men, tillade han, långt ifrån att vi skulle därigenom afskräckas, innebär detta för rätta kristna allenast en så mycket kraftigare maning att här i Herrens kraft vinna den ärorikaste och för Guds rike mest betydelsefulla seger.

Hvilken lycka att lefva i en tid sådan som vår med öfvermänskligt stora uppgifter på alla områden och därigenom föras till dess mer obetingad öfverlåtelse åt den Herre, hvilkens kraft fullkomnas i svaghet! — Den andra af de bägge specialkonferenserna, om hvilka jag icke kan neka mig att yttra några få ord, angick den ev.-lutherska pressen. Ty dess öfverläggningar förde till ett praktiskt resultat i tillsättandet af ett utskott för respektive redaktörers samarbete. En lustig episod var det, då en gammal luthersk präst förklarade alla tidskrifts- och tidningsredaktörer för »okunniga stympare»; hvarvid ledaren med äkta tysk humor inföll: »Med undantag naturligtvis af de här befintliga».

Så skulle jag väl också säga något om de båda för en större allmänhet afsedda »församlingsaftnarne» på tisdag och onsdag. Vid den förra, som hölls till förmån för Gotteskasten, hörde jag i Mariakyrkan två mycket framstående talare. Först pastor *Schaffner* från S:t Denis, som redogjorde för »l' activité d'un pasteur de la mission intérieur de Paris dans les milieux socialistes révolutionaires». Schaffner är stadd på en rundresa för att samla penningemedel till socialismens bekämpande i Frankrike. Jag har icke vågat uppmuntra honom att utsträcka sin färd till Sverige, med mindre han släpper det ekonomiska syftet utöfver de nödiga medlen för hans egen resa. Få se, om han kommer; men utan gensägelse är han en talare af första ordningen. Som jag stod där framför talaren, kom jag att tänka på, hvad jag för många år sedan hörde gamle Luthardt yttra, att det raraste — i betydelsen af det mest intagande — han visste, var en troende fransman (bara detta icke vore så rart äfven i ordets andra bemärkelse). Trots det främmande språket var kyrkan hela tiden till trängsel fylld, hvilket likaledes var händelsen vid ungraren *Janoskas* omedelbart därpå följande, föga mindre eldiga framställning af den ev.-lutherska kyrkans ställning i

Ungarn. Samma outhärdliga förtryck i språkligt hänseende förefanns dess värre här som på många andra håll. Magyarerna vilja göra magyariskan till enhärskande gudstjänstspråk, oaktadt slovakerna tyckas utgöra största delen af Ungarns ev.-lutherska kyrka. »Gifven oss af eder olja, ty våra lampor slockna», ropade talaren där uppifrån predikstolen på ett sätt, som gick mig genom märg och ben. Huru skola vi kunna bispringa dessa våra arma trosförvanter annorlunda än genom att icke gifva Herren någon ro med vårt ropande, tills han efter sitt barmhärtiga hjärtelag bönhör och hjälper den betryckte i hans nöd!

Den andra församlingsaftonen, som firades på onsdag, hade åter att göra med konferensens hufvudtema, den ev.-lutherska bekännelsen, men ur ett par för allmänheten mer tillgängliga synpunkter, än hvad fallet var vid de bägge stora allmänna mötena, hvilka voro afsedda för konferensens egna medlemmar. Först var det vår bekännelses internationella betydelse och sedan den antiromerska betydelsen af densamma. Det var professor *Spæth* från Philadelphia och föreståndaren för den Löheska diakonissanstalten i Neudettelsau *Bezzel,* som fått sig dessa ingalunda lätta uppgifter anförtrodda. Den sistnämndes utprägladt bajerska dialekt medförde för den, som icke var förtrogen härmed, någon svårighet att fatta allt, hvad han sade, men så mycket klarare klang den förstnämndes stämma, ehuru äfven han till börden en bajrare (från Esslingen).

D. Spæth började med att erinra om sitt deltagande i den femte ev.-lutherska konferensen för 17 år sedan i Hamburg, den sista, vid hvilken Kliefoth presiderade. Då hade man nästan släppt det ursprungliga målet af en ekumenisk luthersk konferens och en viss afmattning inträdt, såsom ebb och flod ju pläga på alla detta lifvets områden omväxla. Och nu, hvilken vidgning utåt, hvilken sinnenas hänförelse

och segervisshet i fråga om det rena evangeliets bestämmelse att till sist underlägga sig världen! Det gåfves, fortsatte han, intet mer internationellt än evangelium, som ju ock var affattadt på det helleniska världsspråket. Dess värre hade under tidernas lopp nationella hänsyn gjorts otillbörligt gällande äfven på religionens område; men i samma mån som inom politiken nationernas »konsert» trädde i stället för nationernas »konflikt», borde detta återverka på de religiösa förhållandena och föra till ett allmännare erkännande af deras rätt att vara fridlysta från alla tendenser att bruka Kristi evangelium såsom medel för politiska syften. Talaren kastade en blick ut öfver den evangelisk-lutherska kristendomens segertåg genom tiderna. Särskildt dröjde han vid, hurusom dess utvärtes nederlag vid reformationstiden uti England i själfva verket vore en seger, då vår kyrkas ledande män därstädes frimodigt vägrade att af regenten mottaga ev.-lutherska lärans erkännande såsom statsreligion för priset af ett jämkande på evangelii fulla sanning till förmån för hans sinnliga intressen. Ett lofvande varsel om lutherdomens ställning i framtiden såg talaren i den förbrödringsfest, hvari han tillika med trosbröder af flere olika folkslag 1893 deltagit vid svensk-amerikanismens högtidshållande af Uppsala mötes trehundraårsminne. Till Sverige stode främst hans hopp såsom lutherdomens, den sanna evangeliska kristendomens, fäste, därvid påminnande om Luthers profetia i samma riktning. Men för att lutherdomen skulle kunna tillträda sitt världsherravälde fordrades, att den i allt fullare mått komme öfver till Amerika, hvarest alla skilda nationaliteter höllo på att sammansmälta till en världsnation, och där lärde sig tala framtidens världsspråk, engelska. Talaren slutade med anförande från den nämnda festen i Rock Island af några ord om uppenbarelsebokens ängel med det eviga evangelium, som skulle förkunnas för dem, som bo på jorden af alla folkslag och stammar och tungomål och folk.

Dr. Bezzel började med att anföra åtskilligt ur Gurys vid religionsundervisningen i de rom.-katolska länderna mycket brukade moralkompendium, hvari den romerska kyrkans rent af löjeväckande ytliga värdesättning af synderna bjärt framträdde. Mot denna mörka bakgrund ställdes vår reformators ljusa bild i hans på djupet gående sedelära, den mest helgjutna historien näst bibelns egen känner. Detta belystes med några taflor, som talaren för sina åhörare målade af ev.-luthersk tro och bekännelse, först i anslutning till Lukas Kranachs »Luthers Predigt vom Gekreuzigten» och »Weinbergsbild». Rostocker Anzeiger återgifver denna målning i ord sålunda: »Tjänade den ena bilden att beteckna predikan om den fria nåden, den tro, som gör oss rika, och bönens saliga omedelbarhet, så kunde den andra sägas skildra hvarje kristlig gärnings innersta bevekelsegrunder, dess självständighet och olika värde, där den sprungit fram ur tacksamhetens och trohetens källa. Tro och lif från Kristus, i Kristus, till Kristus.» Härtill lades Albrecht Dürers bekanta tafla »Ritter, Tod und Teufel», som användes på liknande vis. Den ev.-lutherske kristne vore en troshjälte, som trotsade både död och satan, emedan Gud blifvit hans sköld och värn, Guds ord hans goda svärd. Blicken hölle en sådan stadigt vänd mot hemmet däruppe, hans fasta borg och vapen trygga. Till sist yttrades något om tvenne för mig okända konstverk, benämnda »Tamen» (likväl) och »Tandem» (ändtligen), likaledes stammande från landsmän till talaren i inskränkt bemärkelse. På ett enkelt och sinnrikt sätt lät talaren de nämnda konstverkens mening träda liffullt fram i 73:dje psalmens dräkt: »*Dennoch* bleibe ich stets an dir, denn du hältst mich bei meiner rechten Hand. Du leitest mich nach deinem Rath und nimmst mich *endlich* mit Ehren an.»

Afslutningsgudstjänsten var uppbygglig och lämnade efter sig ett i allo godt minne. Omedelbart före predikan upp-

stämde kören Ps. 93: »Herren är konung, han har klädt sig i härlighet; Herren har klädt sig, han har omgjordat sig med makt». Därefter predikade den åldrige Kirchenrat *Brückner* med klar och tydlig röst öfver Luk. 22: 31 f., hvarvid såväl varningen att icke vara säker på sig själf som trösten af att veta, hvar vi hafva vår starkhet, kraftigt framhöllos. Så sjöngs: »Vår Gud är oss en väldig borg», hvari vi ju alla kunde utan förmedling af främmande tungomål instämma. Det förnams därvid likasom en försmak af den tid, då ingen tid är mer, när den hämmande språkskiljaktigheten är borta och alla Kristi trogna få gifva fritt och otvunget uttryck åt sin glädje att i honom vara icke blott en anda, utan ock en enda lekamen med många lemmar.

En särskild tacknämlig anordning var det, att i samband med konferensen föreläsningar höllos af flere den teologiska fakultetens medlemmar i universitetets aula den 30 september. Framför den vackra byggnaden, som fullbordats 1870, står en ståtlig helbild i brons, efter Schadows utkast, af Napoleons besegrare fältmarskalk Blücher, som föddes i Rostock den 16 december 1742. Ehuru till lärjungeantalet ringa, föga öfver 400, är Rostock universitet högt ansedt på grund af de betydande lärarekrafter, hvaröfver det förfogar. Särskildt äro dess teologer berömda såsom bildande en kärntrupp af äkta lutheraner i fullviktig, modern rustning. Jag var ledsen att icke kunna stanna kvar öfver mer än två af dessa föreläsningar. Först hörde jag professor *Noesgen* föreläsa öfver »Religionshistorien och nya testamentet» och så professor *Hashagen* öfver »Liknelse och skriftbevis». Summan af den förra var, att kristendomens inordnande utan vidare i religionernas rad såsom en naturlig utvecklingslänk vore alldeles ovetenskapligt, då alla förmenta bevis i den vägen visat sig fullständigt ohållbara, enär man vid dem inlagt kristliga föreställningar i den ena eller andra hedniska religionen på grund

af helt tillfälliga likheter vid sidan af stor och väsentlig olikhet. Hashagen åter uppdrog med mästerlig precision gränsen mellan för mycket och för litet, då man från Jesu liknelser ville bevisa, hvad han lärt; och detta vore inte annat än apostlarnas lära i konkretare form. De tre öfriga föreläsarne voro: professor *Walther* öfver »Läran om de goda gärningarna enligt Luther och den moderna teologien», professor *Köberle* öfver »Synd och nåd i gamla testamentet» samt professor *Grützmacher* öfver »Utveckling och uppenbarelse». De, som blefvo i tillfälle att anställa jämförelse, tyckas vara ense om, att dessa sistnämnda föreläsningar icke stodo de båda andra efter. Det hela blef alltså en värdig afslutning på det åtminstone i allt väsentligt synnerligen lyckade mötet.

De äro nog ej få, som i likhet med tecknaren af dessa anspråkslösa rader af fullt hjärta tacka Gud för den uppmuntran, vi här fingo att taga åt oss och jämväl på vår evangeliska kristenhet tillämpa Jesu ord: *Frukta icke, du lilla hjord; ty det är eder Faders goda behag att gifva eder riket.* *G. v. S.*

Granskningar och anmälningar.

WINROTH, A., *Äktenskaps ingående och upplösning. Handbok i svensk civilrätt I.* Stockholm 1904 (Distribuent: P. A. Norstedt & Söner) 99 s. Pris: 1 kr. 25 öre.

Åter hafva vi att anmäla ett af den produktive civilrättsprofessorn Winroth utgifvet arbete, som, ehuru af juridiskt innehåll, dock är ägnadt att påkalla uppmärksamhet äfven hos teologer och kyrkomän.

År 1898 utgaf samme rättslärde författare en skrift med samma titel »*Äktenskaps ingående och upplösning*». Därmed inledde han ett arbete, som afsåg att gifva en fullständig framställning af icke blott den svenska äktenskapsrätten i hela

dess vidd, utan den svenska civilrätten öfverhufvud. Utom detta första band hafva af det i stor skala planlagda arbetet ytterligare tre band utkommit, behandlande äktenskaps rättsverkningar, föräldrarätt, förmynderskap och kuratel.

Det första bandet är emellertid nu utsåldt, och denna omständighet i förening med vunnen erfarenhet om nödig begränsning af examensfordringarna torde hafva bidragit till utgifvandet af den skrift, som härmed anmäles.

Genom titeln »*Handbok i svensk civilrätt*» angifves den nya serien af läroböcker såsom ett *sammandrag* i jämförelse med den utförligare, äldre serien. Detta visar sig ock däri, att, medan det äldre arbetet »Äktenskaps ingående och upplösning» omfattar 290 sidor, det yngre inskränker sig till 99 sidor. Härigenom lämpar sig det senare i högre grad än det förra såsom en vägledning för prästkandidater vid det kyrkorättsliga examensstudiet.

En stor förmån med den nya handboken är vidare den, att den fullt motsvarar den nu gällande lagstiftningen på förevarande område. Så har författaren här lämnat en utförlig och särdeles vägledande framställning af de mellanfolkliga rättsförhållandena rörande äktenskaps ingående och upplösning enligt den nya lagen af den 8 juli innevarande år.

Författarens uppgift i det nya arbetet är densamma som i det äldre, nämligen att framställa äktenskapsrätten, såsom den för närvarande består enligt lag och i rättspraxis. Planen är ock i hufvudsak oförändrad, ehuru materialets disposition i vissa detaljer omarbetats. Stundom har en annan uppställning synts oss önskvärd i klarhetens och öfverskådlighetens intresse. Det är en brist på konsekvens, då författaren (s. 5 f.) angifver 6 fall, i hvilka formen för äktenskapets ingående är obligatoriskt borgerlig (»Borgerlig vigsel skall begagnas»), ehuru i själfva verket endast de tre först anförda fallen afse denna äktenskapsfordran. I det 4:de fallet är äktenskapsformen obligatoriskt kyrklig (i vidstr. bem.), i 5:te och 6:te fallen fakultativ, d. v. s. nupturienterna hafva rätt att välja mellan den kyrkliga och borgerliga formen.

Äktenskapet behandlas här uteslutande från dess juridiska sida, och lika litet i detta som i författarens föregående

arbeten hafva vi att vänta äktenskapsfrågornas skärskådande från de synpunkter, som speciellt böra bestämma den pastorala behandlingen af äktenskapsmål. Här och hvar måste från kyrklig synpunkt invändningar göras. Oegentligt är att kalla äktenskapets afslutande inför borgerlig myndighet för *vigsel* (»borgerlig vigsel» s. 5 m. fl.). En sådan terminologi äger icke heller stöd i vår lagstiftning, utan tvärtom. Vi hänvisa till Kongl. förordningen ang. främmande trosbekännare d. 31 okt. 1873 § 5. I sista punkten af denna lagparagraf heter det om det inför borgerlig myndighet ingångna äktenskapet: »Det äktenskap äge full borgerlig giltighet, *ändock att vigsel ej tillkommer.*» — Då författaren säger (s. 10), att lysning »består i det tillärnade äktenskapets kungörande för att bereda dem, som vilja anmäla jäf mot äktenskapet, tillfälle därtill», har han därmed angifvit endast lysningens borgerliga, men icke dess kyrkliga ändamål. — Då författaren betecknar kyrkotagning såsom »en kyrklig akt, hvarigenom präst upptager kvinna efter barnsbörd på nytt i gemenskap med församlingen», ligger till grund för denna definition den falska föreställningen, att ifrågavarande kulthandling är en reningsakt, och att barnaföderskorna, innan de blifvit kyrkotagna, äro uteslutna från församlingens gemenskap. Mot denna missuppfattning inom vår svensk-lutherska kyrka uttalade sig redan 1571 års kyrkoordning. Den lutherska kyrkotagningen är icke en initiations- utan en benediktionshandling.

H. W. T.

PANK, OSKAR, Pastor an der Lutherkirche in Leipzig. *Was jedermann von dem Gustav-Adolf-Verein wissen sollte.* Mit 88 Abbildungen und 3 Faksimile. Leipzig 1904 228 sid.; pris 1,60 Mark, inb. 2,50.

Gustaf-Adolf-Föreningen har den 20—22 september under stor anslutning i Heidelberg hållit sin 57:de »Hauptversammlung». Det var strax före Rostockkonferensen, där »Gotteskastens» vänner hade sin samlingspunkt. Några dagar senare, 3—6 okt., kom i Dresden Evang. Förbundets 17:de Generalversammlung. Konferenser för alla möjliga kyrkliga ändamål fylla från september till inemot jul hela Tyskand rundt hvarenda

vecka, stundom flera samtidigt. Men hur många de blifva och hur förunderligt folket räcker till öfverallt — i Rostock och Dresden, där jag hade förmånen deltaga, räknades resp. 1,400 och 2,000 lösta medlemskort — G.-A.-F:s årsfest är dock utan tvekan den populäraste af dem alla, liksom G. A. F. själf det ev. Tysklands populäraste förening. Med sina 45 stora »Hauptvereine», 1943 »Zweigvereine», 632 »Frauenvereine», »Studentenvereine» vid så godt som alla universitet i Tyskland och utländska broderföreningar, faktiskt fast ej organiskt i samarbete i åtta land — däribland våra tre i Göteborg, Lund, Stockholm — samt med sin ståtliga årsinkomst (1904) af 2,353,000 mark, står den ock obetingadt främst äfven i omfattning bland alla föreningar för kyrkliga ändamål ej blott inom Tyskland utan i den ev. luth. kristenheten öfver hufvud. Den yttre och inre missionens storartade och mångrenade verk, som annars naturligen långt distanserar G. A. F., kan nämligen ej så föras under *en* förening.

Det är ju icke underligt då, att man i Tyskland kan tala om, »was jedermann von dem Gustav-Adolf-Verein wissen sollte». Ytterst sällsynt torde en sådan okunnighet vara som den i inledningen anförda, där en gammal kvinna från Thüringen möter kollektanten med utropet: »Ach, lebt denn der arme, alte Mann immer noch; für den wurde doch schon in meiner Jugend immer gesammelt». Hvar jag kommit — i Hamburgs fattigkaserner, bland Berlins förkomnaste varelser så väl som bland den enkla landtbefolkningen långt ned i Österrike — har annars Gustaf Adolfs namn varit som en nyckel till hjärtat. Och äfven G. A. F. är så godt som öfverallt bekant genom sina småskrifter, G. A. kalendrar, möten och flitiga kollektsamlare. Men »äfven hos sådana, som väl känna dess tillvaro, möter man ännu bra oriktiga föreställningar om dess ändamål och betydelse». Komiska exempel anföras på dylika missförstånd från de mer obildades sida, men »man kann diese Unwissenheit auch in gebildeten Kreisen gar nicht gross genug denken». Klart är ock, att ju mer arbetet sväller ut och förgrenar sig, äfven dess verkliga vänner för egen del behöfva hjälp till sådan öfverblick öfver det hela, att de ej förlora sig i periferien. Och en förening, som kan

fira sin 57:de stora »Hauptversammlung» samt räknar sina första anor från tvåhundraårsdagen vid Lützen 1832 har jämväl rörande gången tid mycket att förtälja för det yngre släktet för att få sin historia skrifven och populariserad.

Två böcker med denna uppgift ha nästan samtidigt utkommit. D:r *Criegerns »Geschichte des G. A. V.»* hann först, och nu helt nyligen denna. Där är rum för dem båda liksom på inre missionens område för Schäfers Leitfaden och Wursters & Hennigs: »Was jedermann heute von der inneren Mission wissen muss», eller på yttre missionens för Warneck och Strümpfel med sina motsvarande framställningar.

Förf. är son till n. v. ordföranden i föreningen, den framstående och högt uppburne Geh. Kirchenrat Superint. D:r Pank, ett förhållande, som ej är utan betydelse för bokens auktoritet.

Innehållet är grupperadt i 9 kapitel med svar på lika många frågor: *Huru uppstod G. A. F.? Huru har den utvecklat sig? Hur ser den ut? Hvad vill den? Hvar behöfs den? Hur samlar den sina medel? Hur använder den dem? Hvad har den hittills uträttat? Hvad står den ännu åter?* Ett *bihang* redogör för föreningens stadgar, ett urval af dess litteratur samt lämnar namn- och sakregister till bokens lättare användning. Som *bilaga* följer »Die Wittenberger Kaiser-Urkunde aus dem Jahre 1892». Inledningsbilden är en helsidesplansch af Prof. L. Brauns berömda G. A. i bön före slaget vid Lützen.

Utrymmet medger ej ett fullständigt ingående på alla intressanta punkter vid de många hufvudfrågornas besvarande. Hvad som särskildt måste tilltala oss såsom svenskar är den gripande teckningen af Gustaf-Adolf-minnet så i ord som bild. Ej mindre än 10 bilder illustrera detta, bl. a. Gustavianska grafkoret, hedersskölden, som 9 dec. 1894 af G. A. F. upphängdes i Riddarholmskyrkan, Gustaf-Adolfs-bägaren, som i original och kopior tjänstgör såsom kollektbäcken vid mötena, och — den ej minst intressanta — Gustaf-Adolfs-klockan vid den nyinvigda kyrkan i Speier. Men orden säga ännu mera och gå alla i samma anda som Leipziger Tageblatt 1832: »Om någonsin en man förtjänar att evigt äras, så är det G. A.»

(s. 17) eller ett annat citat från 1901: »Det har gått G. A. F. som mannen, hvars namn vår förening bär. Framför honom ofta skräcken: svensken kommer! i hans spår allmänt erkännande och pris». »I alla länder, där evangeliske bo förströdda, vidt öfver Tysklands och Österrikes gränser ända till Frankrike, Spanien, Italien, Rumänien, Bulgarien, t. o. m. öfver hafven till Amerika, Afrika, Australien, har G. A. F. sträckt sina hjälpande händer. Och öfverallt där man möter dess välsignande spår kan man med Gerok sjunga: »Seht Ihr ein fromm Gebäu, Ein schmuckes Kirchlein ragen, Ein Schulhaus nett und neu, Hört helle Glocken klingen Durch Flur und Wiesenplan, Da darf man wieder singen: *Der Schwede hat's getan*» (s. 170). Och åter: »*Alla* protestanter måste lära känna denna sak såsom en helig plikt för vår evangeliska kyrka. Ty som missionsarbetet är en hela kristenhetens hederssak, så är G. A. arbetet en plikt för hela den ev. världen. När en gång de ev. furstarna innan Magdeburgs fall tvekade så länge att förena sig med Gustaf Adolf, sade denne till den brandenburgske kurfursten: »*På yttersta dagen skola ni evangeliske få stå till svars, för att I intet velat göra för evangelii skull*». Gäller denna allvarliga varning ej ännu alla evangeliske?» (s. 200).

Men ej blott detta talar till vår svenska hederskänsla. Karl XI:s påbud $^{16}/_{10}$ 1689 om kollekt för byggande af en ev. kyrka i Kesmark i Ungarn benämnes såsom ett Gustaf Adolfs-verk före G. A. F. (s. 11). Karl XIV:s kraftiga understöd för saken, innan ännu de tyska furstarna fått ögonen upp för dess betydelse, betonas också: »På styrelsens ansökan anordnade han $^{25}/_{11}$ 1836 en kyrko- och stambokskollekt på ett år för hela landet; 2,000 Thaler samlades så. När då nödrop från Jassy i Moldau och Czernilow i Böhmen hade bragts direkt till hans öron, så förordnade han genom en ny kungörelse om kollektens förnyande för ännu 5 år. Inalles inbrakte denna sexåriga kyrko- och huskollekt den ansenliga summan 10,440 Thaler. Om dock alla evang. länder hade följt Sveriges exempel!» Denna svenska kollekt har, meddelas det, gifvit uppslag till hvad som ännu är föreningens starkaste inkomstkälla: huskollekters upptagande, men med af-

seende på förmånen i Sverige, att denna kunde ske med kunglig fullmakt och konsistoriernas bemyndigande på landet vid husförhören och i städerna vid förskrifningarna, heter det åter: »Vore blott något sådant möjligt hos oss!» Förf. vet inte, att de officiella huskollekterna hos oss blott kvarstå på papperet. Å andra sidan har han vid omnämnande af de tre föreningarna i Göteborg, Stockholm och Lund (s. 44) tydligen ej vetskap om dessas egendomliga ställning såsom blott passiva föreningar, hvilkas enda lifstecken består — utom några årsmedlemsafgifter, i Lund t. ex. för i år 89 kr. — i att mottaga och i de tyska räkenskaperna sedan taga hedern af hvardera tredjedelen af de genom den officiella böndagskollekten insamlade gåfvorna. Det är en hedersställning, hvarom de svenska föreningarna säkerligen äro ensamma, och som synes oss vara allt annat än hederlig, om dessa föreningar annars äga någon lifskraft. De kunde, om det nu ej behöfves på den officiella kollektdagen, åtminstone en gång om året, vid Gustaf Adolfs-festen, söka genom föredrag verka i vidare kretsar och borde dessutom ställa sig i spetsen för den bland oss så försummade verksamheten med populära småskrifter rörande vår evangeliska sak och den romerska faran.

Men nog härom. Skulle jag göra någon anmärkning annars mot Panks bok, så vore det den, som gäller nästan allt tyskt, att »tyskeriet» ej är helt uteslutet. De tre kejsarne kunde väl som föreningens höge beskyddare försvara sin plats bland helsidesbilderna, men Wilhelm II:s häst hade saklöst kunnat undvaras. Och då och då, t. ex. med afseende på polackerna, blandar sig nog den nationella synpunkten med den evangeliska. En liten retouchering med lätt hand på sådana punkter och några uteslutningar af några mindre intressanta namn, data och statistiska uppgifter vore allt, som behöfdes för att göra boken till en ackvisition för äfven vår svenska bokmarknad.

Hvartenda kapitel innehåller viktiga sakuppgifter, och de små anekdoter, som ibland krydda framställningen, förtaga ej utan snarare fördjupa de allvarliga intrycken. Alldeles ypperligt är det 4:e kapitlet, där föreningens konfessionella

ställning klargöres. Man skall vara bra trång för att ej förstå en *sådan* vidhjärtenhet (s. 61—66). Öfverväldigande verkar siffrornas predikan i 8:de kapitlet, men ännu mer stannar man med kärlek vid de rörande exemplen på inre välsignelse såsom frukter af arbetet (s. 174 ff.). Ett lyckligt grepp är att för dem, som förstirrat sig på de höga inkomstsiffrorna och därför anse föreningens vidare utveckling onödig, peka på ej blott det ständigt växande arbetsfältet, som gör det för hvarje år allt svårare att tillgodose alla behof, utan ock den katolska motsvarande sammanslutningen, Bonifatius-föreningen, som från den långt fåtaligare katolska befolkningen i Tyskland har öfver 3 millioner mark årlig inkomst, oaktadt katolikerna dessutom ha sin Peterspenning och många andra kyrkliga utgifter.

I slutorden målas, hvart det skulle bära, om G. A. F. droge sin hand undan de förströdda och öfvergifna trosförvandterna i diaspora. Dessutom tangeras den genom centerns maktställning och jesuiternas nya kryphål ökade romerska faran: »I måsten vara blinda, om I icke alla blifven G. A. F:s vänner och medarbetare» yttrade nyligen en predikant. »Måtte äfven denna bok bidraga till, att man i allt vidare kretsar inser, hvilken både *viktig* och *helig* sak det gäller: bevarandet af det oförfalskade evangeliet, som är och förblifver världens ljus och enda frälsning!» Jag vågar tro, att författaren ej har hoppats för mycket. Hans bok har såsom det rätta ordet i rätta stunden för en viktig och helig sak också bland oss betydelse nog för att rättfärdiga den jämförelsevis långa anmälan. *J. Th.*

GAGNEBIN, H., Pastor in Lausanne. *Wesen und Wirkung des Gebetes.* Autorisierte Übersetzung von Alex. v. Einsiedel. Dresden (Richters Verlag).

I vår jäktande tid med dess många verksamhetskraf äfven på det andliga området, behöfva de kristna akta på allt, som manar till inre samlande. »Vår ofruktbarhet» — säger en profetisk röst i samtiden — »förklaras snarare af brist på hvila än af brist på arbete». Förf., en känd prästman i Schweitz, upptager i anledning häraf den viktiga frågan om bedjandet och om

dess frukter. Han framhåller bönen, där den enligt Luk. 11: 1—13 och 18: 1—8 sker med bestämd vilja, med noggrannt öfvervägande och uppriktighet, såsom den mest upphöjda och kraftigaste gärning, vi kunna göra. I det vi träda fram med våra önskningar inför Herren, bekänna vi ej blott, att vi äro fullkomligt beroende af honom i allt, utan äfven att han genom en outgrundlig hemlighet vill vara beroende af oss. Bönen är i själfva verket ett medel att inverka på Gud. Den framgår ej blott af vår svaghet och fattigdom, utan grundar sig äfven på hans åt oss gifna konungsliga värdighet och makt. Förf. påvisar (s. 16 o. f.), hurusom ett förnekande af denna senare sida af bönen leder till panteism.

Naturligtvis förblifver bönen under alla förhållanden bön, ödmjuk bön, begränsad genom Guds vilja. Men denna Guds vilja omsluter en hel värld af välsignelser, hvilka Gud åstundar göra tillgängliga för oss. Öfverhufvud allt, som utgår från Jesu Kristi verk, t. ex. hans barns andliga tillväxt, den helige Andes gåfva, segern öfver det onda och öfver orättfärdigheten, Guds rikes utbredande på jorden, är i enlighet med Guds vilja. Men det vinnes blott för den ihärdigt bedjande. »På dina murar, Jerusalem, har jag ställt väktare, som aldrig må tystna hvarken dag eller natt. I, som skolen ropa till Herren, gifven eder ingen ro. *Och gifven honom ingen ro*, förrän han åter uppbygger Jerusalems murar och låter det blifva ett ämne till lofsång på jorden» (Es. 62: 6—7). Bönen blir då en *kamp* med Gud: bedjen, söken, klappen! Tänka vi på detta, när vi bedja? Särskildt nu?

Bönen verkar upplyftande, ödmjukande, kraftgifvande på hjärtat. Gud hör bön, men är ej nödgad, för att höra oss, att ändra sin vilja; ty hans vilja består i att gifva oss allt, hvad han bestämt för oss; och han gifver gärna. Men man måste därvid göra en åtskillnad mellan hans absoluta och relativa vilja, den senare beroende på vårt förhållande enligt profetens ord: »Därför väntar Herren, till dess han *kan* vara eder nådig; därför tronar han i höghet, till dess att han *kan* förbarma sig öfver eder; ty en domens Gud är Herren; saliga äro alla de, som vänta efter honom» (Es. 30: 18). Gud gifver de ödmjuka nåd. Erfarenhet om Guds sätt att bönhöra skall

leda till ökad kärlek till Herren och lust att åkalla honom i alla våra lifsdagar (Dav. ps. 116, v. 1—2).

Förf. slutar med att erinra om den underbara bönekedjan i bibeln från den tid då Sets son Enos föddes, då man begynte åkalla Herrens namn (1 Mos. 4: 26) till den tid, som vi förvänta, då alla heligas böner skola hinna den eviges tron (Upp. 8: 3—4) och sedan ej mera behöfvas, enär vår Guds heliga vilja herrskar oinskränkt. Framför allt leder förf. oss därvid fram till den store bedjaren och förebedjaren Jesus, vår Frälsare, i hvars namn och efter hvars exempel äfven vi få bedja. Bönen skall ej befria oss från arbete för ernående af hvarje nådegåfva; den gör arbetet därmed välsignadt.

Det synes oss, som om förf. med denna lilla bok gifvit goda vinkar om bedjandets rätta beskaffenhet och om vikten af, att bönen blir ett allvarligt kämpande och ett verkligt tillvaratagande af den konungsliga rätt och makt, Herren med sin befallning om bön och sitt löfte om bönhörelse inrymt åt de sina och åt hela sin troende församling. Både vid den gemensamma bönen i församlingen, i vänkretsen och i hemmet, och i den enskilda bönen i den tillslutna kammaren, låt oss allvarligt kämpa med Herren och ej släppa honom med mindre, än att han välsignar oss och hela sin stridande och lidande församling!

E. H.

UPHAM, THOMAS C., *Madame de la Mothe Guyon's* lefnad och religiösa erfarenhet. Stockh. Wahlström och Widstrand 1904. Pris 5 kr.

I de många olikartade ämnen, som föllo inom den professur — i psykologi, moralfilosofi och hebreiska — hvilken *Thomas Cagswell Upham* vid Bowdoin College innehade 1824—1867, har han utgifvit ett större antal värdefulla arbeten. Ett af dessa är det ofvan anförda, hvilket först utkom i Newyork 1847. Under de följande tolf åren utgick det i 6 nya upplagor. Den, af hvilken anm. begagnat sig, är i London utgifven och reviderad »by an english clergyman» 1872.

De källor, af hvilka förf. här begagnat sig, äro i första rummet Madame Guyon's utförliga självbiografi och för öfrigt

hennes skrifter i allmänhet. — »Med intresse, säger han, och, som jag hoppas, äfven med gagn, har jag läst Madame Guyon's skrifter. De hafva på mig liksom på andra gjort det intrycket, att hennes historia och hennes åsikter äro allt för värdefulla att gå förlorade. De tillhöra ej blott kyrkohistorien, utan äfven människoandens historia. Därför och i förhoppning att i någon mån tjäna sanningen och det religiösa lifvet har jag företagit föreliggande arbete.» Detta arbete bär ock vittnesbörd om, att författaren är såsom kristlig personlighet andligen befryndad med föremålet för sin framställning, och att hans sysselsättning med detta ämne varit honom kär. Fru Guyon's såväl personlighet som yttre lefnadsöden äro sådana, att en med sympati, såsom här är fallet, framställd skildring af dem måste framkalla och underhålla ett lifligt intresse hos läsaren. Det är i detta arbete fråga om en kvinna, hos hvilken en mycket sällsynt förening af inre och yttre företräden finnes; »en kvinna, hvilken med heder bestod en kamp med Bossuets lärdom och snille, och utöfvade ett stort och bestämmande inflytande på Fénelon; en kvinna, hvars moraliska och religiösa inflytande var sådant, att Ludvig XIV i sin ifver att utplåna, hvad han betraktade såsom kätteri, ansåg för nödvändigt att för åratal hålla henne inspärrad i Bastiljen och fängelset i Vincennes; hvilken under sin fängelsetid skref poem, hvilka Cowper ej ansåg under sin värdighet att öfversätta, och hvilken utöfvat ett inflytande, som aldrig upphört att förnimmas hvarken i Europa eller i Amerika.» »Det tycktes vara naturligt för dem, som lyssnade till hennes konversation, att falla undan för den andliga öfverlägsenhet, som Gud gifvit henne. Samma begåfning, som utmärkte hennes samtal, framträder ej mindre tydligt i hennes skrifter. Ehuru till största delen författade under de ogynnsammaste omständigheter, äro de fulla af sådana tankar och tankeförbindelser, som med visshet väcka tankar och känslor hos andra.» — »Men om än hennes intelligens var af högsta slag, är det dock visst, att det var hennes rika, öfverflödande, genom Guds nåd förnyade och helgade hjärta, som satte kronan på skönheten af hennes karaktär. Hennes religion var den af Gud gifna religionen. Där fanns ingenting

af människors påfund, intet lappverk af mänsklig skarpsinnighet, försedt med en öfverskrift, innehållande villkor om och erkännande af mänsklig förtjänst. Det är svårt att läsa hennes lefnadsteckning och skrifter utan en bestämd förnimmelse af att hennes själ var den helige Andes tempel. De som voro i hennes sällskap, som sågo henne och samtalade med henne, kände, att det så var. Och hvilken hennes naturbegåfning än må hafva varit, så var detta den stora hemligheten af det märkvärdiga, religiösa inflytande, som hon utöfvade. Gud var med henne.» »Till sin figur var hon lång och välväxt, till sitt sätt fin och intagande och i besittning af en ovanlig konversationsförmåga. Hennes ansikte, af grekisk typ, utmärkte sig genom strålande ögon och hvälfd panna och en naturlig ädelhet, som ingaf åskådaren en känsla af djup respekt, på samma gång som den verkade tilldragande genom sin mildhet.» — I den förödmjukelsernas, lidandets och de närgående förlusternas skola, hvilken det blef hennes lott att under större delen af sitt lif genomgå, fick hon *mycket tidigt* inträda. Den började med hennes äktenskap. Såsom knappt 16-årig hade hon blifvit genom sina föräldrars åtgörande förenad med en man, som var 22 år äldre än hon. »Så snart, säger hon, jag kom in i min mans hus, fann jag, att det för mig skulle blifva ett *sorgehus*. Hans moder, som länge varit enka, fäste icke afseende vid någonting annat än sparsamhet. Elegansen i min faders hus, hvilken jag betraktade såsom beroende på sinne för skönhet, hånades såsom högfärd. I mitt föräldrahem hade man uppmärksamt och ofta med bifall lyssnat till hvad jag sade; men då jag här hade tillfälle att tala, hörde man på blott för att säga emot och kritisera. Uttryckte jag mig väl, sade de, att jag sökte gifva dem en lektion i vältalighet. Yttrade jag min mening i något samtalsämne, beskylldes jag för att vilja disputera; och i stället för att få höra bifall, blef jag helt enkelt tillsagd att hålla munnen och från morgon till kväll bannad.» — »De personer, i hvilkas dagliga umgänge hon blifvit införd, utmärkte sig genom brist på intelligens och vetenskaplig och litterär bildning, hvilken brist ej ersattes af moralisk eller religiös öfverlägsenhet. Långt ifrån att uppskatta henne, satte de

sig tvärtom direkt, om ock ej alltid afsiktligt, upp emot henne De voro ej blott blinda för hennes goda sidor, utan hänsynslösa mot hennes sympatier och önskningar och likgiltiga för hennes lycka». Hennes man var, då han ej stod under inflytande af sin moder och sin sjuksköterska — han var i allmänhet mycket sjuklig — henne »verkligt och till och med lidelsefullt tillgifven, men dessemellan misstänksam och hård.» Följden af allt detta var den, att fru Guyon fann sin belägenhet outhärdlig. »Förskräckelse intog mitt sinne. Jag förlorade all motståndskraft. Under min despotiska härskarinnas spira satt jag tyst och nästan vanvettig.» Efter 12 år upplöstes detta äktenskap genom mannens död. — Den för henne mest pröfvande tiden var dock den, då hon satt inspärrad i klostret S:t Marie (något mer än 8 månader) och i Bastiljen (1698—1702 eller möjligen 1700). I alla lifvets lägen ådagalade hon en kristlig undergifvenhet och tålamod i den orubbliga vissheten, att för dem, som älska Gud, samverkar allt till det bästa. »Det tillhörde hennes grundsatser och erfarenhet att se allting i Guds ljus. Människor, äfven gudlösa, voro blott redskap för högre afsikter. Människor hade inspärrat henne, men ej utan Guds tillåtelse. Ehuru tron härpå ej hindrade lidande, tystade den all klagan. Och emellanåt öppnade den rikligen glädjens källa».

I det femtioförsta kapitlet (p. 485—493) lämnar författaren en karaktäristik af den s. k. *kvietismen.* Det är »den sanna kvietisten», han här vill teckna. Det finnes, säger Upham, intet drag, som bestämdare och fullständigare utmärker dem, som undfått gåfvan af en verkligt renad och fullbordad kärlek, än *saktmod i anden.* Den sanne kvietisten är ock en man af *enfald* i anden. Kvietisten, som genomgått trons och kärlekens renande dop, är undergifven och saktmodig i hvilka omständigheter som helst och på hvilken plats som helst, den Gud i sin försyn tilldelat honom. — Namnet kvietist kunde möjligen låta en förmoda, att de, som buro det, åsidosatte det trogna arbetet. Men hur skulle den människa, som är lugn och stilla (quiet), emedan hennes hjärta har fullständig hvila i Gud, kunna uraktlåta att göra sin plikt. Hennes andes ro skulle med nödvändighet upp-

höra, om hon försummade någon verksamhet, som plikten ålade henne. Hos den sanne kvietisten finna vi förlåtelsens anda visa sig i ovanlig grad. Han älskar sina fiender. — Kvietisten åtrår icke makt. Han vinnlägger sig om att stifta frid. Han sörjer öfver vanlig oenighet i lifvet och vänder sig ännu afgjordare bort från våldsdåd och blodsutgjutelse. — Kvietisten är en bönens man. — Kvietisten låter icke lätteligen innesluta sig inom partigränser.

»Att på detta fördelaktiga sätt tala om dem, som burıt namnet kvietister, synes vara blott rättvisa och sanning. Historien, hvilken ofta skrifvits af män, som stått i förbindelse med särskilda sekter och partier, har öfverhöljt dem med klander. Aldrig har, såvidt jag förmår inse, något folk varit närmare förenadt med Gud, och dock skulle vi, om vi kunde lita på polemikers och kyrkliga krönikeskrifvares uppgifter, räkna dem åtminstone till de svagaste, om ej till de sämsta.»

Vi lämna därhän, huruvida denna karaktäristik af kvietisterna *fullt* motsvarar verkligheten eller icke. Men om vi antaga, att så är, måste vi göra gällande, att kvietisternas *lif* varit *bättre* än deras religiösa och etiska teorier. Och så var det ock i själfva verket. Men därom lämnar Upham icke ens den ringaste antydning. Den frågan: hvad är en *metodist?* besvarades en gång af någon så: det är en människa, som tar kristendomen på allvar. Enligt Upham måste *samma* svar lämnas på frågan: hvad är en *kvietist? Kvietismen såsom sådan* har man ej karaktäriserat blott därmed, att man vare sig prisande eller delvis klandrande beskrifver kvietisternas kristliga lif. Man måste för ändamålet i fråga äfven inlåta sig på en framställning och granskning af deras *lära.*

Och förf. vill framställa ej allenast fru Guyons lif, utan äfven hennes »religious opinions»; men att dessa icke uteslutande äro *sanna* och *sunda,* det vet hvar och en, som har kännedom om hvad det är, som gifvit kvietismen dess *namn* och dess plats i det religiösa lifvets och den kristliga etikens historia.

Uphams här i fråga varande arbete innehåller *mera,* än titeln i den svenska öfversättningen däraf angifver. I origi-

nalet däremot är innehållet genom öfverskriften riktigt angifvet, hvilken lyder så: Life, religious opinions and experience of Madame De la Mothe Guyon; together with some account of the personal history and religious opinions of Fénelon, archbishop of Cambray. Om öfversättaren för att undvika en longör ansett sig böra utesluta den senare delen af rubriken i originalet, så hade likväl den förra delen bort fullständigt anföras.

På omkring 20 ställen äro i originalet mindre, på engelska återgifna poem af fru Guyon eller någon del af en dikt anförda. Dessa äro i öfversättningen uteslutna. Äfven några få andra uteslutningar äro gjorda, t. ex. i kap. 50 och 52.

På sidan 489 står: *Vespasiani;* bör vara *Vespiniani.*

Från Tersteegens »Lebensbeschreibungen heiliger Seelen» hafva vi sedan omkring 30 år tillbaka *fem* lefnadsteckningar öfversatta till vårt språk, och bland dem sådana öfver tvenne *franska* kvinnor med samma *mariasinne* som det, vi finna hos fru Guyon, nämligen Armella Nikolas och Maria Guyard. Det föreliggande arbetet af Upham sluter sig på ett värdigt sätt till dessa lefnadsteckningar, och vi betyga öfversättaren vår uppriktiga tacksamhet för den del, han har däri, att detta mycket omfattande och synnerligen värdefulla bidrag blifvit lämnadt till det i fråga varande slaget af biografisk litteratur på vårt språk. Författarens enkla, flärdfria, men värdiga samt klara och åskådliga framställning, fullkomligt främmande för det slags vältalighet, som består i en eruption af fraser, har öfversättaren, så vidt anmälaren kunnat kontrollera det, på ett lyckligt sätt återgifvit. Madame Guyons skrifter: »Moyen court et très facile de faire oraison» och »Les torrents spirituels», af hvilka den förra utgafs på svenska 1739 och den senare 1748, ha i vårt land funnit läsare, som mycket värderat dem, ehuru först mest inom pietistiska och dippelianska kretsar. Måtte äfven det *föreliggande* arbetet, som icke blott handlar *om* Fru Guyon, utan äfven innehåller mycket *af* henne, finna många sådana! *J. E. B.*

HOLMSTRÖM, OLOF, *Vår ungdoms fostran till andlig myndighet.* Lund, Gleerups förlag, 1904. Pris 1 kr.

I en tid, då »ungdomsfrågan» tilldrager sig så lifligt intresse som f. n., borde en sådan skrift som denna kunna påräkna uppmärksamma läsare. Om vi icke misstaga oss, är det den ärade förf:s föredrag vid Allm. Sv. Prästfören:s möte i Örebro sistl. sommar, som här i utvidgad gestalt föreligger. Som bekant ledde detsamma i förening med den diskussion, som därtill anknöt sig, till utseende af en »Styrelse för ungdomsvård», hvilken sedermera till prästerskapet utsändt ett program, stadgar och grundsatser för sin verksamhet. I prof. Holmströms bok hafva vi en god kommentar till åtskilligt af hvad nämnda program innehåller. Särskildt gäller detta bokens 4:de kap. med öfverskriften: »Huru och hvarigenom skall sådan fostran kunna beredas?» Väl kan man vid läsningen häraf mer än en gång känna, att det nog är lättare att med vissa teorier som utgångspunkt uppställa allehanda kraf och framställa en mängd förslag än att i praxis genomföra dessa. Det hindrar dock icke, att mången god impuls kan hämtas ur förf:s om lifligt intresse för saken vittnande framställning. I hans utveckling under mom. f. i detta kapitel samt i slutkapitlet (om det dubbla katekumenatet) kunna vi för vår del icke instämma. Man behöfver icke, såsom förf. antyder, underskatta värdet af lagbestämd ordning, därför att man icke är benägen att i första hand lita till nya legala organisationsformer. Så länge icke genom frivillig kyrklig verksamhet mark upparbetats för saken, är fara värdt, att däraf endast blefve tomma former utan motsvarande innehåll, och af sådana hafva vi mer än nog. På frågan om ett s. k. »kompetentkatekumenat» tillåter oss ej utrymmet att här ingå. Allt som allt: prof. H:s bok är förtjänt af ett grundligt studium.

J. T. B—g.

Socialekonomi och etik.

Då i det följande framläggas några reflexioner i *den sociala frågan*, sker detta icke med anspråk på att komma med något nytt eller med anspråket att sitta inne med någon särskild fackinsikt. Det enda, som stått till buds, har varit strödd och periodisk läsning i hithörande ämnen — framkallad af lifligt intresse för ifrågavarande förhållanden, ett intresse, som vaknade redan under studentåren.

Att förf. det oaktadt vågar i Kyrklig Tidskrift uttala några tankar, grundar sig på tron, att många af kyrkans tjänare varit i ännu mindre tillfälle att taga kännedom om saken, och på öfvertygelsen, att frågan alltfort *måste* ligga inom vår synkrets.

Nog finns det anledningar särskildt för prästen att allvarligt tänka på hithörande ämnen. Den moderna socialdemokratien går stadigt framåt också hos oss. Dess läror predikas i »folkets hus» och »folkets parker» landet rundt. Och det är nog inte lönt, att prästen på landet tänker, att landsbygden skall gå fri. Händelserna i Skåne under den förflutna sommaren visa åt annat håll.

Det är emellertid med detta ämne såsom med alla, som röra det reala lifvet — så fort man rör vid ämnet, så blott sväl-

ler och sväller det. Området i fråga är oerhördt stort, förhållandena äro ytterst invecklade, synpunkterna så många.

Det som ligger oss närmast är ju frågan, *huru vi hafva att betrakta de sociala och ekonomiska företeelserna från kristlig synpunkt*. Och det är då framför allt *på det sedliga lifvets område* problemen ligga. Där beröra ju det kristliga och det humana hvarandra på ett närgående sätt. Där sammanträffa det kyrkliga och det ekonomiska samfundslifvet. -- Vi hafva därför valt att dröja vid förhållandet mellan *socialekonomi* och *kristlig etik*.

Vi bruka — i likhet med hvad Aschehoug gjort i ett nyligen utkommet arbete — uttrycket *socialekonomi*. Den äldre beteckningen var statsekonomi. Sedermera har ordet nationalekonomi blifvit det hos oss mest brukliga. Termen kom till användning i Tyskland, där man kände sig som nation utan att vara en stat. Båda de sistnämnda uttrycken hafva sina brister. Det är icke i första hand staten eller nationen, som är den ekonomiska verksamhetens subjekt. Utan detta subjekt är en samfundsbildning, som i många fall är vida mer begränsad än stat och nation, men å andra sidan, ju mer internationellt det ekonomiska lifvet gestaltar sig, tenderar att blifva världsomfattande. Och just detta tänjbara och obestämda synes oss bäst uttryckt i ordet socialekonomi.

Det har förefallit, som om det lättaste sättet att gifva en liten öfverblick öfver området vore att i allra största korthet redogöra för de socialekonomiska frågornas *historiska* utveckling. Utan en sådan öfverblick är det svårt att få en föreställning om, hvad saken gäller. Vi försöka således att först lämna en dylik öfverblick. Och vi hafva ju full rätt att redan där gifva ett uttryck åt vårt hufvudintresse genom att fråga, *huru de olika historiskt uppkomna åskådningarna äro att bedöma från kristligt-etisk synpunkt*.

I.

De socialekonomiska åskådningarnas historiska hufvudformer.

Frågornas behandling under äldre tider.

Tar man i handen ett socialekonomiskt arbete, så finner man, att socialekonomerna i många fall gå tillväga pa samma sätt som våra välbekanta teologiska eller filosofiska vetenskapsgrenar. Man går tillbaka till Grekland eller i allmänhet den gamla tiden. Man fortsätter med medeltiden. Och man finner, här såsom annorstädes, rikare stoff ju längre man kommer in i nyare tiden.

Socialekonomien har sin »dogmhistoria» likaväl som teologien.

De första ansatserna till socialvetenskapliga teorier har man hos de gamle *grekerna* — naturligtvis. Vi hafva alla hört om Platos »republik» och veta, att den är af en starkt socialistisk typ. Aristoteles' inflytande är nog ännu i dag icke helt utplånadt. Åtminstone gå efterverkningar från den antikt-hedniska synpunkten ned ända till våra dagar. När våra teologer och präster kanske ibland hålla det för nedsättande att riktigt med allvar tänka på det ekonomiska lifvets vikt, så är detta kanske ytterst ett arf från antiken. »Att underskatta det ekonomiska lifvet är hedniskt». Förhållandet var ju, att forntidens kroppsliga arbete till stor del utfördes af slafvar. Och därför blef det föraktadt. Filosoferna hyste allmänt en viss ringaktning för all förvärfsverksamhet — de hade naturligen för ögonen, huru rikedomen ofta medförde en materialistisk lifsuppfattning. Denna antika åskådning går sedan igen hos kyrkofäderna, den ligger bakom medeltidens skillnad mellan världslif och munklif, och den har nog icke försvunnit ur den protestantiska etiken

med dess förnäma intellektualism — likasom icke ur de frommas åskådning.

Det finns en annan åskådning redan *i gamla testamentet*, som har till resultat, att arbetet, såsom grundadt på ett Guds bud, blir äradt. »Sex dagar skall du arbeta». Huru djupt denna tanke vunnit insteg hos den senare judendomen, ser man däraf, att kroppsarbetet öfvades äfven af de lärde. Under det de förnäma grekerna och romarne voro för fina att arbeta och aktade kroppsarbetet såsom förnedrande, arbetade Paulus om natten — sannolikt på beredande af material för de lädertält man brukade i den gamla tiden. Och det var ett arf från hans fäder; ty så hade nog hans lärare gjort. Genom arbetsbudet har Herren ställt det ekonomiska lifvet på en sedligt-religiös botten, på samma gång sabbaten sätter en gräns för arbetslifvet. Och det är icke så illa sagdt, då en författare uttrycker sig så: »Guds välsignelse är det ekonomiska grundbegreppet i det gamla testamentet». Ty i denna välsignelse ligga den fromme israelitens önskningar och förhoppningar: familjelyckan, rikedom af barn, långt lif, stilla njutning af egen besittning med god äring. I själfva verket är äfven här i de pedagogiskt möjliga formerna ett ideal tecknadt, som ännu duger för den enfaldiga trons blick på det närvarande lifvet.

Genom en lång period af kristendomens historia går emellertid den ofvan antydda skarpa skillnaden mellan munklif och världslif. Och det är klart, att denna distinktion karaktäriserar medeltidens teoretici i detta afseende: skolastikerna.

Skolastikerna voro emellertid ingalunda utan blick för frågans djupa betydelse. I allmänhet är det som bekant i den vetenskapliga världen på upphällningen med det gamla föraktet för skolastiken. Äfven socialekonomerna hafva en viss respekt för Thomas ab Aquino och hans ekonomiska politik. Det han skrifvit förtjänar än i dag uppmärksamhet och erkännande. Och äfven andra skolastici hafva uttalat

sig på ett sätt, som vittnar om sunda kristliga åskådningar, sådana som under nationalekonomiens senare perioder alldeles utelämnats.

Gentemot den på egoism hvilande romerska rätten häfdar *den kanoniska rätten* i många fall kristligt sedliga tankar. Och denna kanoniska rätt är ganska socialistisk. Det är icke blott de många kommunistiska sekterna, som gå i den riktningen — i många af dessa predikades ju, att kristendomen icke kan förverkligas, utan att privategendomen afskaffas. Själfva kyrkans kanoniska rätt talar om »dulcissima rerum possessio communis». — På gränsen till nyare tiden möta oss kommunistiska idéer — icke blott hos »svärmeandarne», utan hos en hel rad författare. Vi erinra om Thomas Morus' »Utopia», Campanellas Solstat och Bacons Atlantis. Äfven den förtjänstfulle teologen Johan Valentin Andreæ är med i samma tankeström.

Men den verkliga utvecklingen går efter reformationen i helt annan riktning.

Luthers och *reformationens* betydelse för området i fråga torde knappast vara fullt behjärtad, ej heller historiskt fullt utredd. Det vore säkert ett tacksamt ämne att noga studera särskildt hvad Luther tänkt och sagt om det ekonomiska lifvet i belysning af evangelium och tron på Gud. Hufvudgrundsatserna torde föreligga klara. Det ekonomiska lifvet frigöres från det bann, som låg öfver allt humant lif. Det erkännes i sin självständiga rätt. Och det får på samma gång sin religiösa och etiska halt angifven i läran om den jordiska kallelsen såsom af Gud gifven och det rätta sysslandet i denna kallelse såsom en gudstjänst. *Arbetet frigöres.* Och man torde till stor del hafva reformationen att tacka för den moderna tidens växande arbetsresultat.

Man frestas icke sällan till den tanken, att reformationen i många afseenden ställt idealet på en punkt, som låg och

ännu ligger för högt för människan och samfundet. Den »emanciperar» det humana lifvets krafter, för att de »fritt» skulle ställa sig i sedlighetens och Guds tjänst. Men då ligger möjligheten nära att taga friheten som rof — att *stanna vid blotta emancipationen* och lefva utan både Gud och lag. Så har också i många fall den protestantiskt emanciperade staten, liksom det borgerliga samfundet och individen, gjort. Det är en företeelse, som gör, att man kunde ha lust att säga till Luther: »du kom alldeles för tidigt». Och dock — kanske det är just därför som reformationens grundprinciper äro aktuella än i dag: aktuella såsom idealer.

Säkert är, att på det ekonomiska området tog man, i stor utsträckning, först fasta på »emancipationen». En ganska typisk företeelse är vår Gustaf Vasa — stats- och privatekonomen, som eventuellt kunde fortskrida till kyrkoplundring.

Och man kan icke neka, att den efterprotestantiska åskådningen i dålig mening förvärldsligas och brutaliseras genom materialistisk tendens och bortseende från kristligt sedliga faktorer.

Merkantilismen.

Redan den första mera typiskt utpräglade statsekonomiska åskådningen i nyare tid är ganska litet kristlig. Det är säkert icke skäl att prisa t. ex. 1600-talet såsom i det afseendet bättre än våra tider. Man var ju ofta ortodox i bekännelsen — men lifvet gick sin egen väg. — Denna första statsekonomiska typ är den s. k. *merkantilismen.*

Tidens statsmän och ekonomer hade egentligen öga för *penningen.* Man tänkte ungefär så: det bästa medel att få hvad man behöfver är pengar — fattigdom är egentligen brist därpå. Föreställningens makt berodde på en erfarenhet, som man gjorde vid den nyare tidens början. Amerikas upptäckt ökade i hög grad Europas förråd af ädla metaller

— och särskildt Spaniens rikedom grundade sig därpå. Därför gällde det framför allt, om man ville höja ett folks välstånd, att skaffa in pengar i landet. Detta skulle fornämligast ske genom industri och handel. Man kunde i det af seendet peka på Frankrikes blomstrande industri under Ludvig XIV:s glansperiod och på Hollands handel under Generalstaternas blomstringstid. Det viktigaste i hela läran var frågan om »handelsbalansen». Att sälja mycket och köpa litet — det var handelspolitikens mål. Däraf kom prohibitivsystem eller åtminstone stark protektionism. Staten skulle ombesörja allt detta — antingen det nu var den enväldige furstens stat såsom i Frankrike, eller den enväldiga riksdagens stat, såsom under vår frihetstid. Det hela ledde till en statsabsolutism med det mest genomgripande förmynderskap, som gick in i det privata lifvets detaljer — man tänke på öfverflödsförordningar o. d.

Om denna teoris och den däraf föranledda praktikens ställning till kristen åskådning kan man med allt skäl säga, att man knappt hade öga för de sedliga synpunkterna. Pengar är makt. Guld är lycka. Ett starkt materialistiskt drag kommer in. Vid de absoluta furstarnes hof frodas den mest vansinniga lyx — på samma gång som hela befolkningsklasser hotas med undergång.

Hvad gjorde kyrkan? — Ja, den kunde ju stundom kraftigt predika för både furstar och folk. Men den kunde också spela lakej vid hofven. Och prästerna såsom politiskt stånd drogos — såsom hos oss — in i den allmänna tankegången. Det hände nog äfven bland våra på de maktägande ständernas tid ganska mäktiga präster, att de, när de läto köpa sig för ryskt guld, försvarade sig med, att det kom in pengar i landet. — Och hvad den under tidsskedet uppträdande pietismen beträffar, var den alldeles för »världsfrånvänd» för att kunna taga ledningen på något kulturom-

råde — och den gjorde det icke heller på det ekonomiska eller socialpolitiska området.

Det kan emellertid vara af intresse att erinra sig, att bland mekantilismens tidigare motståndare är en kristen teolog: Fénélon. I »Télémaques äfventyr» polemiserar han med kraft mot de gängse lärorna och framhåller vikten af undersåtarnes sedlighet, bildning och flit. Och när man tänker på, huru spridd den boken blef — den har en af de närmaste platserna i världslitteraturen näst bibeln och Thomas à Kempis — så är det sannolikt, att dess verkan på opinionen varit ganska betydande.

Men ledningen gick öfver i andra händer. Det blef här som på andra kulturområden den s. k. *upplysningen*, från Locke till Rousseau, som bestämde utvecklingen.

Denna riktning kan i allmänhet betecknas såsom en mycket optimistisk. Den tror i allmänhet godt både om Gud och världen och människan. Gud är god, och världen är harmonisk, och människan — åtminstone »af naturen» — ofördärfvad. Åskådningens deism, naturalism och humanism — hvarvid man särskildt bör lägga märke till dess individualistiska drag — få sin mest mognade frukt i Rosseaus natur- och humanitetssvärmeri.

Fysiokraterna.

På statsekonomiens område träder denna det 18:de århundradets åskådning först fram hos *fysiokraterna*. Man nämner såsom upphofsman Ludvig XV:s läkare *Quesnay*. Det i ekonomiskt afseende karaktäristiska är, att de betona *jordbrukets* betydelse — i motsats mot den föregående industrialismen. Landtbefolkningens ställning hade i Frankrike blifvit alldeles tröstlös. Fysiokraterna påstodo, att det enda egentligen produktiva vore jordbruk eller sådant, som ger

raämnen. Industriidkare, handlande, vetenskapsmän, ämbetsmän af alla slag räknas såsom improduktiva. Man träder i motsats till det starka statsförmynderskapet. Staten beror på ett fördrag enligt den gamla lära, som genom Rousseau fick sin mest populäre tolk. Regeringen var mera ett nödvändigt ondt. Dess makt borde inskränkas till att aflägsna alla inflytelser, som störde den naturliga utvecklingen. Däri visar sig individualismen. Men också tidens humanitetskraf gör sig gällande hos fysiokraterna. De reagera mot det onaturliga uppskattandet af tingen — gods och pengar — och ställa i förgrunden *människans välfärd* och denna välfärd *för alla.* Det är i denna humana anda moralfilosofer och präster tala om människans lycksalighet och prisa »människovännen» såsom tidens ideal. Det ligger mycken ytlighet i denna välvilliga humanitet — framför allt ett fullkomligt underskattande af syndens betydelse. Och dock låg det ett framsteg i denna humana synpunkt.

Adam Smith och hans inflytande.

Det var emellertid en vida mäktigare tidsrörelse än fysiokratismen, som framgick ur tidehvarfvets åskådning. Den knyter sig främst vid *ett* namn — namnet på den nationalekonomiska vetenskapens egentlige grundläggare: *Adam Smith.*

Det kan vara skäl att minnas, att mannen var (från 1751) professor i Glasgow i »naturlig teologi och moralfilosofi» — d. v. s. just den tidens modeämnen. Han dog 1790. Hans mest epokgörande arbete, som utkom 1776, var: »An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations».

Hans hufvudframsteg är, att han sätter *arbetet* såsom all rikedoms egentliga källa. Allt arbete är produktivt, både jordbruk och fabriksdrift och handel; men — karaktäristiskt

nog — endast försåvidt det ger sig uttryck i materiella föremål. Alla »andliga arbetare» äro således improduktiva.

En hufvudfordran är *arbetets frigörelse*. Vi skola komma ihåg, att det då låg under det starkaste tvång — statstvång och skråtvang och lagtvång af olika slag. Det bästa, samhället — enligt Smiths mening — kan göra, är att släppa fri individen. Ty omtanken om hans egen fördel drifver honom att finna det bästa sättet att använda sin arbetskraft och sitt kapital — och därmed är samhället bäst betjänt. Fri *konkurrens* — således. Och *arbetsfördelning*. Ty denna bidrager oerhördt till produkternas förökande. Smith beräknade t. ex., att genom fabriksmässig tillverkning af knappnålar arbetsresultatet blir 480 gånger så stort som förut. — Äfven i andra afseenden har Smith fört saken framåt. Han har i betydlig grad bidragit till insikten därom, att människans gemensamhetslif icke uteslutande består i statslifvet. Han gör bestämd skillnad mellan society, nation och government. Därmed få de ekonomiska och materiella behofven sin plats anvisad i mänsklighetens historia. Och endast därigenom kunna deras verkliga betydelse och deras förhållande till sedligheten komma till klar uppfattning. För det ensidiga i åskådningen får man icke glömma denna viktiga synpunkt.

Och hvad själfva grundtanken om arbetets betydelse beträffar, måste den erkännas innebära ett framsteg äfven från kristligt-sedlig synpunkt. Därmed är en princip häfdad, som står i bättre öfverensstämmelse med människans sedliga natur. Hon blir själf ansvarig för sin lycka — »sin egen lyckas smed». Det är en seger för den moderna och på samma gång kristliga principen i motsats mot den klassiska forntidens tal om arbetet såsom en slafuppgift.

Adam Smiths inflytande var oerhördt stort. Icke blott i vetenskapligt hänseende utan äfven i praktiskt. Redan vid

franska revolutionen ordnades Frankrikes politiska ekonomi efter hans grundsatser. Och i England och andra länder började en energisk kamp för genomförandet af hans program. —

Därmed stå vi på gränsen till *det nittonde seklet.*

Det blir nu vida svårare än förut att ge en sammanträngd skildring af utvecklingen. Där råder ett brokigt lif — olika riktningar bekämpa hvarandra, korsa hvarandra, flyta öfver i hvarandra. Och frågornas betydelse växer årtionde efter årtionde, till dess man med skäl kan säga, att vid sekelslutet »den sociala frågan» är den mest brännande af alla samhällsfrågor.

Vi mena, att en öfverblick kan vinnas genom att tala om *tre stora hufvudströmningar* på socialekonomiens område. Den ena är den, som går direkt ut från Adam Smith: vi kunna kalla den *den liberala socialekonomien* — den har också brukat nämnas »den klassiska». Denna strömning är tämligen begränsad och enhetlig. Den andra är mera mångskiftande, men kan dock utan svårighet betecknas med sitt eget namn. Det är *den socialistiska socialekonomien.* Svårare är att karaktärisera de företeelser, som vi kallat den tredje strömningen. Man kan nog säga, att det alls icke är någon »strömning» eller något strängt sammanhang i densamma. Men vissa drag finnas dock, som kunna sägas vara gemensamma. Att bruka en enhetlig benämning är knappt görligt — det skulle då vara ungefär följande barbarism: *den mera historiskt-nationellt-etiskt-kristligt-kyrkligt riktade socialekonomien.*

Vi vilja försöka summariskt karaktärisera dessa riktningar. Vi undvika med flit de många namnen och boktitlarne — och nämna blott en och annan typisk författare såsom exempel.

Den liberala socialekonomien.

Den liberala nationalekonomien var nog den, som i vår barndom inplantades i oss såsom den enda förnuftiga. Åtminstone är det mitt eget intryck från det som lästes, att frihandel och dylikt var det enda, som kunde ha någon framtid, under det tullväsen och skråväsen hörde till längesedan försvunna tider. Och det var icke underligt, att den liberala åskådningen föreföll såsom framtidens. Den hade vunnit seger i de stora länderna efter mångåriga strider. I England stod en 50-årig kamp mot sädestullar — en sak, som betraktades såsom en af det gamla systemets hufvudpunkter. Och i alla länder bröts skråtvånget, som hade anor djupt in i medeltiden.

»Friheten» hade ju icke blott sitt bedårande namn — såsom ordet »liberal» har än i dag. Man kunde ju också visa på en kolossal ekonomisk kraftutveckling — utan motstycke i världshistorien. Och ädla representanter fattades naturligen icke bland den segrande riktningens förkämpar. Vi hafva t. ex. hört talas om *Cobden* — och genom nyare tiders partipress har säkert det namnet fått en i våra öron tvetydig klang. Men när man nyss firat 100-årsdagen af hans födelse, har äfven i pressorgan af motsatt färg talats om honom såsom en folkets man i bästa mening. Han var höjd öfver alla misstankar för egennytta och alltigenom behärskad af en sund, sedligt religiös lifsåskådning — »en äkta liberal engelsman med sedligt allvar och med den för engelsmän egendomliga blandningen af bundenhet och frihet». — Man må blott göra historisk rättvisa. Dit hör t. ex. att komma ihåg, hvilket det »statsbegrepp» och statssystem var, mot hvilket den liberala riktningen vände sig.

Emellertid: materialismen och egoismen togo hand om teorierna och praktiken. Man brukar, som bekant, kalla den

åskådning, som häfdar arbetets och konkurrensens absoluta frihet, *Manchesterteorien.* Dess princip betecknas ofta med slagorden *laissez faire, laissez aller.* Denna nationalekonomiska vishet prisade — i Adam Smiths fotspår — den mänskliga själfviskheten och egennyttan såsom den kraft, som bragt kulturen till sin nuvarande höjd. Tron på, att lyckan skulle komma på den väg, som utpekades, var stark. Man förutsåg en oändlig utvecklingsmöjlighet i förmågan att åvägabringa »det goda» — goods, biens, Güter.

Ganska tidigt blandade sig ett missljud i tonerna. Det var genom *Malthus.* Hans betydelse är egentligen, att han sökte göra slut på den rådande optimismen, då man trodde, att allt skulle gå väl, blott allt finge gå som det ville. Han sökte visa, att folkökningen tenderar att gå i geometrisk progression (2 × 2 × 2), under det lifsmedlens ökande blott går i aritmetisk (2 + 2 + 2). Då måste det oundvikligen bli elände af. Denne, »den minst populäre af alla nationalekonomiska författare», verkade nog därhän, att tron på världens harmoniska gång vek för pessimism. Men emedan åskådningssättet var naturalistiskt och man resonnerade så, att processen var oundviklig, blef tankegangen hård, äfven om icke den protestantiske prästmannen Malthus så menat det. Det finns — menade man — ingen annan råd, än att krig, hunger och päst reducera öfverbefolkningen. Den som ingenting har att lefva af måste gå under. Och den som träder fram till mänsklighetens redan fullsatta bord, må blott lära sig inse, att det inte finns någon plats för honom. Man drog stundom ut den yttersta konsekvensen, ända därhän att man förkastade kärlekens försök att genom allmosor hjälpa den elände. En engelsk lord förklarade t. ex. hvarje välgörenhet såsom ett ingrepp i den naturliga själfläkningsprocess, som äger rum just genom dödlighetens stegrande och den därigenom inträdande löneförhöjningen. Och en kommitté angående fattiglagarne i Lon-

don förklarade 1834: för att afskaffa fattigdomen vore det viktigaste ett statens förbud att ge allmosor.

Lifvet dömer teorierna. Och det var en farlig teori — den där sköna »liberala» grundsatsen om alla människors likhet och om den absoluta friheten i konkurrensen. Satsen var i sin ekonomiska tillämpning lika revolutionär för samhället som dess politiska tillämpning i franska revolutionen, och ledde till samma resultat: den starkares brutala öfvervälde — om det än icke kunde komma *en* ekonomisk Napoleon. Grundsatsen var vetenskapens farliga arf från det adertonde seklet, då man grundade hela etiken på människans egoistiska natur. Utvecklingen ledde till en ohejdad mammonism. Konkurrensen framkallade det oerhördaste elände bland arbetarne i England. Det går i England — sade en präst — icke efter regeln: »Du skall äta ditt bröd i ditt anletes svett», ty i England arbetar sömmerskan 18 timmar om dygnet och svälter. — Det var icke blott i teorien utan också i praktiken den fullständigaste skilsmässa mellan etik och politik. — Bakslaget måste komma.

Utvecklingen gick fortast i England. Men den var väsentligen likartad i andra länder. I Tyskland stiftades aktielagar, som i kapitalismens intresse rent ut sanktionerade bedrägeriet och allmänhetens utsugande. Den offentliga moralen och pressen förföllo. I själfva tyska riksdagen uttalade en liberal herre det ordet: »För de dumma stiftas inga lagar». Statsmakten skulle, som Lassalle hånande uttryckte det, blott spela en nattväktareroll för att skydda njutningsmedlen åt de rika penningsäckarna. Det hela var — såsom Huxley kallade det — en administrativ nihilism. Äfven från ganska konservativt håll har det uttalats, att under sådana förhållanden kunde socialdemokratiens tillväxt hälsas som en befrielse.

Tidigast kom, som sagdt, England till erfarenhet om den liberala socialpolitikens faror. Och därför finner man där tidigt nog spår af reaktion. Man började genom fabrikslagstiftning kämpa mot det onda, som följde med storindustriens utveckling; särskildt inskred man mot barns och kvinnors obegränsade användning i fabrikerna. — I Tyskland kan den egentliga födelsetiden för den sociala frågan i modern mening sättas till omkring år 1843. Vi hade just då i Tyskland en klarseende svensk man, P. Genberg. Han fick nog för lifvet ett starkt intryck af saken. När de schlesiska väfvarnes nöd satte dem i uppror, talar Genberg om, att de läto döda sin för en dunkelt uppfattad kränkt rättfärdighet. Rättskänslan sade dem, dunkelt men aningsfullt, att i deras väsende en högre lag blifvit kränkt än den, som nu läte dem blöda pa gatorna för sin oordning. En naturlig instinkt säger dem, att de icke äro förbundna att erkänna en äganderätt, som blifvit missbrukad till deras förtryck. —

Om det vid närvarande sekelskifte stundom säges, att den gamla liberala socialekonomien både praktiskt och teoretiskt spelat ut sin roll, så är det nog sannt — cum grano salis. Ty borgarståndet i världens och kulturens utkanter lefver nog än i dag till stor del på den gamla teoriens och praktikens botten.

Socialismen.

Den till utseendet och i rent ekonomiskt afseende skarpaste motsatsen mot den s. k. liberalismen är ju *socialismen.*

När vi tala om socialism, må vi komma ihåg, att därmed betecknas — åtminstone efter en ganska gängse terminologi — en vidsträckt tankekrets af mycket olika ursprung och resultat. Det gemensamma är. att man icke utgår från den isolerade individen och hans väl, utan tänker pa hela det mänskliga samfundet. I denna mening kan det sägas,

att hela det moderna medvetandet mer och mer bäres af vissa socialistiska grundåskådningar. Ett omslag har skett — det kan dateras redan från det 19:de seklets midt. Man har blifvit mera böjd för att göra undantag från frihetens princip och från samhällets sida ingripa i den individuella handlingsfriheten. —

Man må således skilja mellan socialism och socialdemokrati. Denna senare, och öfverhufvud taget »den radikala socialismen», har sin begynnelse i *kommunismen.* Redan i franska revolutionens sista skede visa sig kommunistiska tendenser. Hvad hjälper det, skrek Marat, att besegra adelsaristokratien för att duka under för penningaristokratien. Och Baboeuf formulerade kommunismens program i dess råaste form: »Hvar och en har en buk, och den måste fyllas.» Såsom fader för den moderna radikala socialismen kan man räkna *S:t Simon* — grefve, ende ättling af en af Frankrikes rikaste adelsfamiljer, som till sist nästan dog hungersdöden. Det var han, som till de båda orden liberté och égalité lade det tredje: fraternité. Han tänkte att i stället för den gamla kristendomen, som försummat sin uppgift, grunda en ny, salig världsordning utan fattigdom och brist. — Bland hans efterlföjare är *Proudhon* med sitt bevingade ord: egendom är stöld.

Socialismens egentliga apostlar äro *Lassalle* och *Marx.* — Man hör ofta talas om den förres järnlag — das eherne Lohngesetz — enligt hvilken arbetarne under den närvarande samhällsordningen aldrig kunna få högre lön än den, som de och deras barn nätt och jämnt behöfva för att uppehålla lifvet. Hans program för öfvergången till en socialistisk samhällsordning var, att arbetarne skulle bilda produktionsföreningar, hvilka af staten skulle förses med nödigt driftkapital. För att tvinga staten till detta måste arbetarne på den allmänna rösträttens väg tillvinna sig den politiska makten.

Man talar ofta om Karl Marx' tvenne upptäckter: teorien om »Mehrwerth» och den materialistiska uppfattningen af historien. — Varans värde är ett visst mått »stelnad arbetstid». Då arbetet är den enda verkliga källan till allt ekonomiskt värde, måste själfva arbetskvantum vara måttstocken för arbetsproduktens värde. Men genom teknikens utveckling kräfdes egentligen mycket mindre arbete; arbetarne producera därför mera än de få i form af lön. Det öfverstigande — som icke åtgår för råstoff och slitning — tillägnar sig arbetsgifvaren. — Eftersom arbetet blir mera produktivt, allteftersom det bedrifves i större skala, måste handtverket dö ut och allt större företag bildas. Härunder blir klasskampen mellan proletariatet och kapitalisterna allt våldsammare. Och utvecklingen måste till slut leda till revolution. Enda hjälpen är, att staten öfvertager äganderätten till alla produktionsmedel. — Den materialistiska samhällsteorien gar ut på att söka visa, huru samfundets utveckling ytterst alltid bestämmes af ekonomiska faktorer. Dessa äro afgörande, äfven då det gäller moral och religion och filosofi.

Man finner lätt, att den radikala socialismen i själfva verket är nära besläktad med den individualistiska liberalismen. Det är samma förutsättning af en abstrakt, alltid sig lik »människonatur». Det är samma brist på historisk lifsuppfattning. Det är samma kosmopolitism — nation och fosterland hafva ingen betydelse. Det är samma morallösa eudemonism. Det är samma fasthängande vid det sinnliga och materiella, och därför i grunden samma mammonistiska sinne. Den radikala socialismen är ande af liberalismens ande och ben af liberalismens ben. Skillnaden är blott, att subjektet är ett annat: arbetaren har blott lärt sig att resonnera på samma sätt som borgaren af den liberala skolan — *för sin del*. Han tillämpar den åskådning, som en stor del af den gamla öfverklassen praktiserat i hundra år — på sig själf. — Äfven den

gamla optimistiska uppfattningen af människan är kvar. När man målar den socialistiska framtiden, äro de där lefvande människorna änglar.

Det är lätt att kritisera denna riktning. Dess teorier äro till stor del ohållbara konstruktioner. Lassalles teori om lönelagen är officiellt prisgifven äfven af det socialdemokratiska partiet. Och gentemot Marx' grundsatser är det lätt att påvisa, huru erfarenheten obestridligen visar, att arbetarnes ställning icke sjunker utan förbättras äfven under den rådande produktionsordningen — äfvensom att teorien om pen ständigt växande sammanslagningen af industrien i stora företag endast har partiell giltighet. Och grundsatsen, att ekonomien skulle vara samhällslifvets enda djupare faktor, faller ju inför en elementär historisk kännedom af den gångna utvecklingen.

Men trots detta är socialismen i sina radikala former en makt, som icke kan bortresonneras. Man är alltför ofta benägen att glömma, att den i grunden är »en religion» och därför icke kan omintetgöras med bevis och icke brytas med våld. Dess kärna är njutningens världsåskådning. Därför kan den i grunden bemötas och besegras endast af en åskådning, som är denna öfverlägsen.

Vi få dock rättvisligen icke glömma, att socialismen äfven i dess radikala former har lärt ett och annat under utvecklingens förlopp. Det duger naturligen alls icke att utan vidare kritisera den moderna socialismen såsom kommunism. Mångfaldiga af socialismens representanter veta ganska väl, att t. o. m. den fullständiga gemenskapen i produktion och konsumtion skulle göra samfundet till en olidlig tvångsanstalt.

Socialismen innehåller också momenter, som icke kunna tillintetgöras. Detta visar sig särskildt i det starka inflytande dess teorier öfvat på den socialekonomiska vetenskapen

— och på den hänsyn maktinnehafvarne i samfundet måst taga till en hel del af de kraf socialismen framställt.

Just i de strömningar, som vi ofvanför karaktäriserat sasom en tredje riktning, hafva socialistiska elementer vunnit ett ständigt växande inflytande.

Andra socialekonomiska strömningar.

Då vi talade om den *historiskt*, *nationellt*, *etiskt*, *kristligt* och *kyrkligt* färgade *nationalekonomien*, menade vi ej, att alla dessa predikater skulle kunna tilläggas samtliga representanter. Det är ju icke sagdt, att t. ex. en nationellt sinnad socialekonom därmed förenar en kristlig eller kyrklig åskådning. Vi ville blott antyda, att det råder en viss frändskap mellan de angifna tendenserna. — Äfven här kunna vi blott nämna en och annan typisk representant för den ena och den andra tendensen.

Det finnes en utpräglad *historisk* läggning hos en del nationalekonomer — liksom man i rättsvetenskapen kunnat tala om en historisk skola. Förhållandet sammanhänger med en grundväsentlig olikhet mellan det adertonde och det nittonde seklet. Det adertonde århundradet — den klassiska nationalekonomiens födelsetid — hade icke blick för historien och den historiska utvecklingen. Den talade om »människan», som om hon vore sig alltid lik, och om en evig, oföränderlig naturrätt. Därför blef nationalekonomien lika ohistorisk.

Bland dem, som från denna synpunkt vände sig mot den liberala nationalekonomien, var schweizaren *Sismond de Sismondi*. Det Smithska systemet befordrar, säger han, blott produktionen, men sörjer på sämsta möjliga sätt för fördelningen af det man producerat. Och produktionen skall ju ändock tjäna människans behof; det är dess förnuftiga, dess sedliga mål. Under det människan och mänskligheten är allt arbetes lefvande mål, gör den gängse läran män-

niskan till ett medel för att skapa rikedom. Hon blir en Mammons träl. Sismondi frågar: Är då rikedomen allt och människan ingenting? Konkurrensen gör de rika rikare och de fattiga fattigare. Alla den äldre, historiskt utbildade rättsordningens skrankor, hvilka skyddade de svaga i den ekonomiska kampen, voro röjda af vägen. Arbetarnes ställning är sämre än slafvarnes: ty forntidens herrar måste sörja för sina trälar och lifegna — det behöfver icke nutidens arbetsgifvare. Arbetarne bli proletärer. — Vi höra huru *etikern* talar. Men på samma gång blir det för den historiskt tänkande rum för *social* tankegång i motsats mot den rena individualismens. Sismondi yrkar därför, att staten skall, såsom representant för det gemensamma bästa, gripa in. Han har först uttalat den goda socialistiska läran, att lönen icke får fattas såsom en »Abfindung», utan att den skall vara den på arbetaren fallande andelen af företagets vinst. Räcker lönen icke för att nära äfven den sjuke, åldrige eller invalide arbetaren, så måste staten med tvång återställa solidariteten mellan arbetare och arbetsgifvare.

På samma gång som i det nittonde århundradets början det historiska sinnet vaknar, får också det *nationella* intresset nytt lif.

Det var uselt ställdt med nationalkänslan i Tyskland vid tiden för franska revolutionen. Man kan icke undra därpå. »Riket» var söndertrasadt — det bestod, politiskt taget, af 570 särskilda territorier, som bildade 324 stater. Och alla dessa furstar! Man kan föreställa sig, hvilket »byke» det var, om man erinrar sig sådana som Ölgöran, August den starke eller vår Fredrik af Hessen — eller ser, huru »fursten» skildras af Lessing i Emilia Galotti. Det var ganska förklarligt, att de franska härarne efter revolutionen mottogos med öppna armar — »republiken» sände ut dem öfver gränserna till folkens frigörelse. Att nationen — politiskt eller

ekonomiskt — kunde ha något att betyda, förstod man icke. Fransmannen kom med människorättens evangelium.

Saken förändrades, när nationalkänslan vaknade i och med folkens frihetskamp mot Napoleon. Då satte denna nationella tankegång sina spår i filosofi och historieforskning, i rättsvetenskap och skönlitteratur. Och nationalitetskänslan fick snart socialekonomisk betydelse. I Tyskland gick det därhän, att 1834 bildades under Preussens ledning en tullförening, som var såsom ett frö till det nya tyska riket: en tullpolitisk enhet föregick den allmänpolitiska.

Bland dem, som ifrigast verkade i denna riktning, var *Friedrich List*. Han arbetade för den tyska tullföreningens upprättande. Och han angifves vara den, som öfvat det största inflytandet vid förändringen af de socialekonomiska åsikterna i Tyskland. Han hade fått blicken öppnad för historiens betydelse för det ekonomiska lifvet — egendomligt nog genom en flerårig vistelse i Amerika. Där såg han en process, som i Europa kräft en tid af århundraden, försiggå så hastigt, att den kunde omedelbart iakttagas — öfvergången från det vilda tillståndet till boskapsskötseln, därifrån till åkerbruket och därifrån till industri och handel. I Amerika kämpar han mot frihandeln. Och han blir en motståndare till den liberala nationalekonomien särskildt från *nationell* synpunkt. Det går icke an att, såsom den liberala åskådningen gjorde, blott tänka på människosläktet och individerna. Mellan dem stå folken — mellanledet mellan individen och mänskligheten. Folket skall tänka på *sin* tillvaro. Det är ej nog med att tänka på hvad som gagnar för individens kortvariga existens. List vänder sig därför mot den rådande kosmopolitismen och kräfver, att nationalekonomien skall gå ut från nationens begrepp och natur. — Därjämte har äfven han blick för *det sedligas* betydelse och det förvända i den materialism, som härskade. List stod på den

historiska kristendomens grund i denna kamp. »Güterwelt» — säger han — »i det ordet ligger en värld af villfarelse. Det finns ingen Güterwelt.» Till begreppet värld hör lif och andeväsen. Tag bort detta, och allt, som heter »godt», blir en död materia. Materiens självständighet är en villfarelse. »Eure Güterwelt ist eine Chimäre».

Dessa historiskt etiska och nationella tankar hafva också mer och mer trängt sig fram i den nutida nationalekonomiska vetenskapen. Århundradets tankegång kräfde hänsyn till realiteter — till de positiva, historiskt utbildade lifsmakterna i religion, politik och vetenskap. Och det har blifvit klart, att »realitet» är icke blott materia eller materiella föremål.

Om utvecklingen särskildt i England i denna riktning har det uttalats, att en högre uppfattning af plikten mot samfundet utbreder sig i alla riktningar. »I parlamentet, i prässen, på predikstolen ljuder människokärlekens röst bestämdare och allvarligare än förr». — Det är skäl att ihågkomma detta för att ej se utvecklingen alltför mörk. Ty annars är det ju, som ville »fjärde ståndets» rop till de högre stånden mer och mer bli detta: »I hafven tagit ifrån oss himmelen; nu göra vi anspråk på jorden.»

Men — kan det sägas, att kyrka och kristendom hafva haft direkt andel i utvecklingen till det bättre? — Ja, det finns *kristliga* och *kyrkliga* rörelser också på det socialekonomiska området både i praxis och teori.

Här omnämna vi blott i förbigående, att *den romerska kyrkan*, som ju i många afseenden i praktisk verkningskraft öfverträffar de protestantiska, nedlagt ett betydande arbete på det sociala området. — Vi vilja i korthet erinra om vissa rörelser inom den protestantiska världen.

Vi kunna börja med *England*, som äfven här har gått i spetsen. Där kan såsom en banbrytare nämnas *Thomas Carlyle*. Om han också icke var en utprägladt kristlig per-

sonlighet, fick han dock stor betydelse för väckelsen i denna riktning. Carlyle såg framför sig ett socialt kaos — intet band utom lönekontraktet sammanknöt massorna och deras ledare. Mycket högre stod i sedligt afseende länsväsendet, lifegenskapen, ja själfva slafveriet än de från alla sedliga och humana förbindelser lösgjorda förhållanden, i hvilka samtidens fria arbetare lefde. Nationalekonomien fann Carlyle vara en bedröflig vetenskap. Den predikade egennytta och missmod. »Det kära jaget» med dess lidande och njutning är icke människolifvets medelpunkt. — Starkt inverkade Carlyle på en krets af begåfvade unga kristna, som voro gripna af det uppenbara eländet bland folket. Dit hörde *Maurice, Kingsley* m. fl. Och dessa män hafva genom sitt ingripande bidragit till en så afgörande förändring af arbetareförhållandena i England, att man där betraktar faran för en våldsam social omhvälfning såsom aflägsnad och vägen banad för en fredlig utjämning. De ifrågavarande personerna skrefvo icke i nationalekonomi. De predikade. Därvid vände de sig mot det okristliga i själfviskheten. Såsom okristlig stämplades den hejdlösa konkurrensen. Bland Englands mest skriande synder vore den, att arbetaren ej finge sin lön. — Hvad det praktiska utförandet af sociala reformer angår, förordade dessa män — utan att helt och hållet förkasta ett visst arbeteskydd genom staten — den frivilliga associationen eller kooperationen. Gemenskapsande — det är kristlig ande. Fackföreningarna — som från 1799 till 1824 voro förbjudna — hafva som bekant i England tillkämpat sig stort inflytande.

Väsentligen genom denna kristligt sociala rörelse har kyrkans ställning i hithörande frågor betydligt förändrats. Under seklets förra hälft klagade Lord Shaftesbury däröfver, att man just där man snarast borde vänta hjälp i det sociala eländet — hos prästerskapet — blef kyligt afvisad. Nu har England i alla denominationer en yngre generation af präster,

som fullt förstå sina arbetareförsamlingars läge och rastlöst arbeta för Guds rikes uppbyggande bland dessa kretsar. Det finns en hel rad kyrkliga föreningar, som ägna sig åt lösningen af sociala frågor på kristlig grund.

Likartad har utvecklingen varit i *Tyskland*. Den religiösa väckelsen där inverkade äfven på detta område. I viss mån hör ju allt, som kan räknas till den s. k. inre missionen, hit: diakonatet, ynglingaföreningarna, anstalterna för föräldralösa barn, räddningshemmen, hemmen för frigifna fångar o. d. hafva ju också social betydelse. Den inre missionens fader, *Wichern*, hörde med till dem, som ville väcka kyrkans intresse för saken.

Men bland de mest intressanta typerna är en hos oss föga känd personlighet — *Victor Aimée Huber* († 1869). Han uppträdde redan 1845 i Evangelische Kirchenzeitung och ville förmå den evangeliska väckelsens män att intressera sig för sociala frågor. Han skref, att fast det blir mer och mer salt i folket, så håller sig saltet alldeles för afskildt från det verkliga lifvet. Utom trons område i trängre mening prisgifves nästan allt annat åt otrons eller vantrons andar, så att det nästan förefaller själfklart, att det kristliga lifvet är en sak för sig, som blott har att göra med teologiska, kyrkliga och religiösa ting samt barmhärtighetsgärningar, men ingenting har att skaffa med konst, poesi, politik, statshushållning, industri o. s. v. Hubers inflytande torde hafva varit obetydligt. Han var — säges det — hela sitt lif en »enspännare» och har fått rykte att vara det konservativa partiets enfant terrible. Men senare har man lagt märke till, att han med en viss profetisk blick förutsett flere viktiga drag i den nyare Bismarckska socialpolitiken.

År 1877 började *Stöcker* sitt bekanta socialpolitiska arbete. Och så kom 1880-talets *Bismarcks*-politik. Han ställde den själf under synpunkten »praktisk kristendom». Och när

man läser den gamle statsmannens uttalanden i sociala frågor, kan man ej neka, att äfven den åldrande Bismarck är en ståtlig företeelse, när han kämpar sin kamp »på två fronter», mot liberalerna och socialdemokraterna. — Kejsar Wilhelms budskap år 1881 med programmet om arbetareförsäkring mot olycksfall och vid sjukdom och ålderdom visar, att det ofvan för antydda omslaget i uppfattningen af statens befogenhet försiggått. —

Karaktäristiskt är, att, i olikhet med de kristligt sociala i England, tyskarne äro »statssocialister». Detta sammanhänger med en grundolikhet i den lutherska och reformerta kyrkan. Den förra ser alltid upp mot staten, under det den senare bättre förstår sig på organisation nerifrån.

Och uppifrån — från kejsar Wilhelm II:s tron — ja, där växlar det ju rätt fort. Det är aprilväder — kanske med vår i — men man kan inte så noga veta. En gång betecknade den unge kejsaren ordet »kristligt social» såsom framtidens lösen, och Stöcker stod honom nära. Nu är Stöcker längesedan förbrukad, och många kejserliga lösensord hafva uttalats sedan dess.

Och ibland kyrkans män råder skarp splittring i frågan om, huru man skall ställa sig. I korthet uttryckt ser det ut, som skulle *en* riktning nära nog vilja göra hela kristendomen till ett slags socialism och nästan väsentligen göra hela kyrkans arbete till en social uppgift. Å andra sidan varnas kyrkans män för allt praktiskt ingripande i frågorna. — —

Om vi nu — djärft nog — hafva vandrat igenom världshistorien och kommit till vår tid och vårt eget lilla land, så blir frågan, huru vi, svenska präster och svenska kyrkans män och arbetare, skola tänka och handla i hithörande frågor.

Ett svar på den frågan gifves, i samma mån det blir klart, i hvilka afseenden *det socialekonomiska berör det etiska, det*

kristligt sedliga. Ty så fort detta kommer i betraktande, få vi icke vara neutrala; utan vi måste både *tänka* och *handla.*

Om tillfälle gifves att återkomma till ämnet, vore vårt syfte att ställa några af de socialekonomiska hufvudbegreppen i sedlig belysning. *J. A. Eklund.*

Till belysning af Rom 7: 7—25.

»Hvad skola vi då säga? Är lagen synd?» Denna fråga i v. 7 förutsätter, att Paulus i det föregående tillskrifvit lagen någon dålig handling. Också säger han i v. 5: »Då vi voro i köttet, voro de syndiga lustar, som väcktes genom lagen, verksamma i våra lemmar till att bära frukt åt döden», hvarmed naturligtvis menas den andliga döden, skilsmässan från lifvet i Gud. Meningen är: lagen har fört oss framåt den andliga dödens väg. Hur har det gått till? I v. 7 säger han: »Synden kände jag icke», nämligen till sin makt och kraft, »utan genom lagen. Ty jag hade icke vetat af begärelsen», nämligen till dess kraft, »om icke lagen hade sagt: du skall icke begära». Den förut såsom i ett frö slumrande begärelsen väcktes af förbudet. I begärens ström vardt lagen den sten, som kom strömmen att brusa öfver och kännas stark. Detta berodde naturligen icke därpå, att lagen i sig själf var något ondt och dåligt. »Men», säger P. i v. 8, »synden tog anledning och verkade genom budordet i mig all begärelse, ty utan lag är synden död». Härom säger redan Ovidius: »Det förbjudna eftertrakta vi, och ästunda alltid hvad oss är förvägradt.» Denna verkan, nämligen att väcka synden till lif, hade lagen på oss, »då vi voro i köttet», säger P., d. v. s. då vi voro främmande för troslifvet i gemenskap med Gud. Lagen, lagväsendet, helgar icke människan, då hon befinner sig i detta tillstånd. Den

gör syndens ström blott mer mäktig, för människan blott allt längre framat dödens väg. Lagen är således oduglig att främja ett heligt lif i Gud, där det förut ej finnes.

Men om människan förut lefver ett lif i trosgemenskap med Gud, hvad inverkan har då lagens regering på henne? Enligt hvad vi nyss hört, var P. en tid i köttet, borta från lifvet i Gud. Men så hade det icke varit från begynnelsen. Hans utsaga i v. 9: »och jag lefde en gång utan lag» har följande innebörd: »Hvad mig beträffar, hade jag verkligen en gång lif i Gud, innan ännu lagen kommit öfver mig». Att uttrycket »lefde» har denna betydelse, framgår dels af dess betonade ställning i satsen, dels af motsättningen mot det följande. Han lefde den troende israelitens lif, innan han kommit under lagens välde och regering, hvilket skedde vid hans 12:e år, då han som andra vardt ett lagens barn. Men hur gick det nu, när hela det judiska lagväsendet med alla sina bud och förbud lade sig öfver honom? Han fördes väl därigenom framåt trons och helgelsens väg? O nej, tvärtom. Under det han var fri från lagväsendet, rådde barnatron, och synden hölls i schack, instängd i sitt frö, hölls som i en dödsslummer, men nu, »när budordet kom, lefde synden upp», vardt mäktig, verksam. Lagens regering hos den troende har med sig syndens regering. Och när synden lefde upp, »vardt jag död», säger P., d. v. s. miste troslifvet, vardt genom syndens växande mur skild från Gud och lifvet i honom. »Budordet», erinrar P., »var visserligen gifvet till lif», till heligt lif i Gud; det var ju sagdt: »gör det, så får du lefva». »Men det befanns vara mig till motsatsen, till död». Sålunda, när lagen får regera på det sätt, hvarom här är fråga, så främjar den ingalunda ett förut befintligt troslif i Guds gemenskap utan gör det tvärtom om intet. Begagnad som det egentliga helgelsemedlet, är lagen icke blott oduglig utan rent af skadlig. Lagtjänsten med åtföl-

jande trälsinne fördrifver barnaförtroendet till Gud, har med sig träldom under synden och andlig död.

Att P. i de anförda vv. 9—10 med död just åsyftar andlig död, framgår tydligt nog genom sammanhanget med v. 5. Det bevisas ock af själfva uttryckssättet i vv. 9—10. Han säger icke: jag inbillade mig lefva; ej heller säger han: jag kom till kännedom om min andliga död. Att så tyda Pauli ord är förtydning och förvrängning. Det var ett faktum, att när budordet kom, lefde synden upp, och såsom lika säkra fakta betecknar P., att han förut lefde och sedan vardt död. Lärorik är för öfrigt utsagan: »budordet, som var gifvet till lif, befanns vara mig till död». Enligt den vanliga utläggningen skulle detta betyda: budordet, som var gifvet till lif, befanns tjäna mig till kännedom om min andliga död. Men kännedomen om andlig död innebär redan lif, nämligen lifvet i dess begynnelse. Denna utläggning upphäfver fördenskull den afsedda antitesen och är påtagligen orimlig. Det blir kraft och mening i uttrycket, endast om ordet död får betyda motsatsen till lif, eller andlig död. Denna betydelse af ordet död på detta ställe bekräftas för öfrigt ovederläggligen af det följande. I v. 11 säger P.: »synden tog anledning och förförde mig genom budordet och dödade mig genom det». Synden dödade mig — skulle det kunna betyda: synden förde mig till syndakännedom, synden gjorde mig vaken öfver min andliga död? Omöjligt. Dessutom, märk sammanställningen: »synden förförde och dödade mig genom budordet». Ett dödande, som är liktydigt med förförelse, kan endast betyda: bringa till andlig död. Och sedan han i v. 12 betecknat lagen och budordet såsom någonting heligt, rättfärdigt och godt, frågar han i v. 13: »Har då det, som är godt, blifvit mig till död?» Och därpå utropar han: »bort det, men synden har blifvit det«. Döden i fråga betecknas här såsom ett ondt, hvartill icke den heliga lagen

utan endast synden kunde sägas vara det egentliga upphofvet. P. kunde icke tydligare ange, att här just är fråga om andlig död.

Detta ställe åberopar man emellertid som stöd för uttrycket: »dödad af lagen» i betydelsen af att ens gamla människa blifvit dödad i det afseendet särskildt, att ens egenrättfärdighet blifvit nedbruten, således i betydelsen af förödmjukad, gjord till intet i egna ögon, förberedd att mottaga Kristi nåd. Men uttrycket »dödad af lagen» i sagda betydelse har alldeles icke något stöd här. Ty att bringa till död betyder här att förföra, att göra något, som är ondt, att bringa till affall från lifvet. Och det är så långt ifrån, att »dödad» här skulle betyda, att den gamla människan blifvit dödad, att det tvärtom förklaras därmed, att synden, eller den gamla människan, lefde upp, vardt kraftig. I Rom. 7 är för öfrigt icke lagen det egentliga subjektet för detta dödande. Vi erinra oss följande fråga och svar: »Har då det, som är godt, blifvit mig till död? Bort det! Men synden har blifvit det.» Visserligen är lagen anledningen, medlet. Men det egentligt verkande subjektet är synden. Vid noggrann citering af detta ställe måste man i stället för »dödad af lagen» säga »dödad af synden» och fatta detta lika med *förförd, fördärfvad.* Visserligen sätter P. lagen som subjekt i uttrycket: bokstafven dödar, 2 Kor. 6, och då han på samma ställe talar om bokstafvens ämbete såsom ett dödens ämbete. Men dels därigenom, att han här betecknar lagen som bokstaf, såsom en summa af yttre bud och stadgar, dels genom motsättningen: anden gör lefvande, är det äfven här tydligt nog fråga just om andlig död. När lagen såsom bokstaf regerar, så kommer han allt andligt lif att förtorka, förtvina och dö. Betecknande nog sätter P. som öfverskrift öfver 7: 7—25: »att tjäna i bokstafvens gamla väsende». Och den tjänsten främjar icke utan fasthellre förkväfver det inre lifvet i Gud.

Till belysning häraf må anföras följande ord af Rosenius ur en uppsats öfver ämnet: Hur en troende själ affaller och blifver andeligen död. »Först kan blott genom bristernas idkeliga betraktande ske, att hon på nytt fångas under träldomens ok. Hon skådar så beständigt på sina brister, att hon alldeles bortvänder sina ögon från Frälsaren och den stora försoningsnåden eller blott kastar vissa hastiga sidoblickar därpå. Försoningen, menar hon, därpå felar intet; det är i mitt hjärta felet består, där är det hjälp bör ske. Och det faller henne icke in, att denna hjälp på intet annat sätt vinnes än genom Kristi beskådande i tron och att det måste blifva sämre och sämre, ju längre hon vänder sig från honom till sig själf. Nej, hon fortfar, skådar och tänker, bråkar och arbetar blott med sitt eget hjärta; och där var aldrig någon lifvets källa, där var idel död, uselhet och förgängelse. Och till Kristus, den enda lifsbrunnen, menar hon sig icke kunna komma, så länge det brister så mycket hos henne. Nu ligger det i sakens natur, att här måste blifva mer och mer dödt. Då grenen icke mer drager saft af vinträdet, måste den allt mer förtorkas. För det andra börjar lagen igen regera i samvetet. Ty i samma mån som tron aftager, så inträder lagen; och lagen har alltid sin art, så ofta den inkommer i samvetet, att nämligen uppväcka synden till större kraft och raseri. Häraf följer då, att eländet, som redan förut tycktes själen vara alltför stort, för att hon skulle fortfara att tro, blifver än större; och med anledning häraf drager sig själen ännu längre från Kristus, från den barnsliga tillförsikten till Frälsaren. Detta är i allmänhet en väg till träldom och död.» Denna död uppenbarar sig nu ibland i köttslig säkerhet och grof ogudaktighet. Eller också är det en inre död under bibehållande af yttre gudaktighetsformer och självförtröstan. »Detta händer», säger åter Rosenius, »när bättringen går mindre djupt, håller sig på ytan,

och själen fäster all uppmärksamhet vid en viss eller några vissa helighetsöfningar, som någorlunda kunna utföras. Då stannar hon i själfbehag eller själftagen andlighet. På detta sätt har t. ex. eremit- och munklifvet blifvit mången väckt själs ljufva sofkammare och graf.» Lärorik är för öfrigt härvidlag fariséerpartiets historia. Där fanns från början mycken hjärtefromhet och sant inre troslif. Men det inträngande lagväsendet med dess otaliga stadgar och bud gjorde det om intet. Och då de fäste sig förnämligast vid lagens yttre bud och fordringar, som jämförelsevis lätt kunde uppfyllas, kommo de snart att förtrösta på sig själfva, att de voro rättfärdiga. Det var ett tjänande i bokstafvens gamla väsende, som förde till död och höll dem nere i döden.

Vi få nu emellertid anledning att återgå till P. och till hans själfbekännelse: jag lefde en gång utan lag. Allbekant är den gamla vanliga tolkningen af dessa ord: jag lefde en gång i köttslig säkerhet utan att bekymra mig om lagens efterlefnad. Huru sammanhangsvidrig denna tolkning är, ha vi förut haft anledning påpeka. Vi må nu erinra om, att ett sådant köttsligt säkerhetstillstånd, ett sådant lif utan lag, var främmande för alla fariséer, ty nog ställde de sig under lagtjänsten, ehuru de vanligen stannade vid dess yttre kraf. Men isynnerhet står det i strid med Pauli tydliga vittnesbörd om sig själf i brefven och i apostlagärningarna. Han var vid Gamaliels fötter undervisad efter strängheten i fädernas lag, varande en ifrare för Gud, Apg. 22. Och i Apg. 26 säger han sig allt från ungdomen hafva lefvat såsom farisé efter det i fråga om gudsdyrkan strängaste partiet. Och enligt hvad han säger i Fil.-brefvet kunde han hafva anledning att berömma sig, ty efter den rättfärdighet, som är i lagen, hade han lefvat ostraffligt. För öfrigt, att tillskrifva P. en lefnadsperiod af köttslig säkerhet utan bekymmer för lagens efterlefnad, det visar icke blott brist på människo-

kännedom i allmänhet utan särskildt bristande kännedom om Pauli karaktär. Med den uppfostran han fick, med det temperament och den läggning han hade, kunde han alldeles icke någon del af sitt lif lefva i sagda säkerhet och liknöjdhet för lagen. Det finnes många, i hvilkas lif ett sådant sinnestillstånd är omöjligt. Men isynnerhet var det omöjligt hos en Luther och en Paulus. Alltnog, från den dag budordet kom till Paulus, och det kom enligt judisk-fariseisk sed tvifvelsutan då han fyllde 12 år, från den dagen kämpade han allvarligt för lagens inre och yttre uppfyllelse. Han hade alltjämt öppen blick äfven för lagens djupa inre kraf, äfven för budet: du skall icke begära. Och när lagen med sina kraf trängde in på honom, vinnlade han sig af hjärtat om att uppfylla dem. Därvid erfor han, att »syndens kraft är lagen», att »synden vardt öfvermåttan syndig genom budordet». Han kunde därför aldrig känna sig nöjd och belåten i det dödstillstånd, i hvilket lagträldomen bragt honom. Han lärde alltmer känna syndens makt samt sin egen och lagens vanmakt och bereddes på den vägen för tro på Jesus Kristus.

I ögonen fallande är likheten emellan Paulus och Luther. Bägge hade de den mest sunda och praktiska blick på lifvet och dess kraf. Bägges lif med Kristus var en segerrik kamp mot fariseism och bokstafsträldom. Bägge hade sitt lifs medelpunkt i den korsfäste Kristus. Rättfärdighet och lif i honom genom tron, det var bägges A och O. Man väntar då ock, att bägges väg till Kristus skulle vara likartad. Af kyrkohistorien känna vi Luthers fruktlösa och förtviflade kamp under lagen, tills han som uttröttad och betungad drefs att fly till Honom, som kommit i världen att frälsa syndare. I Rom. 7: 14—25 skildrar P. sin egen inre förberedelse för tron. Som man kunde vänta, visar sig Pauli bättringsväg likartad med Luthers. Hos bägge se vi en väldig brottningskamp med Gud, hvarvid deras nederlag vardt

deras seger. Pauli nederlag och seger skedde visserligen icke utan Herrens yttre och omedelbara ingripande. Men att i fråga om Pauli omvändelse blott fästa sig vid den yttre tilldragelsen är både tanklöst och ytligt. Herrens yttre uppenbarelse anknöt sig till en inre förberedelse. Och endast i följd af denna inre förberedelse kunde den yttre väckelsen varda framgångsrik. Och att det är just denna inre förberedelse P. låter oss känna i Rom. 7: 14—25, det måste anses höjdt öfver hvarje tvifvel. Han höll visserligen lagen helig, rättfärdig och god. Han hade lust till Guds lag efter den invärtes människan. Han tjänade Guds lag med anden, egentligen νοῦς, förståndet och viljan. Men då lagen icke gaf honom någon kraft till rättfärdighet och lif, då lagen lämnade honom som eländig fånge i syndens våld, då blef det honom mer och mer klart, att lagen icke dugde till frälsare. Därför, när Jesus Kristus uppenbarade sig för honom, vardt han glad att få öfvergifva den gagnlösa lagtjänsten och träda in under Kristi evangelii regering, under Kristi korsbanér.

Från och med Augustinus hafva emellertid många bibeltolkare ansett skildringen i Rom. 7: 14—25 oförenlig med det opånyttfödda själstillståndet. Denna åsikt har t. o. m. varit den vanliga. »Jag har min lust till Guds lag efter den invärtes människan»; »så tjänar jag nu själf Guds lag med anden»; talet om striden emellan ett jag, som vill det goda, och ett jag, som gör det onda — allt detta, har man sagt, skulle endast kunna gälla om en pånyttfödd människa. Den använda presensformen skulle ock vittna för, att här vore fråga om Pauli närvarande tillstånd som kristen. Ett ytterligare bevis för samma åsikt vore utropet: »Jag tackar Gud genom Jesus Kristus, vår Herre». Och ett alldeles afgörande bevis för saken har man slutligen funnit i det föregifna paralellstället Gal. 5: 17. Bevisningskraften i dessa skäl befin-

nes emellertid vid närmare pröfning vara lika med noll. Presensformen användes mycket ofta om något förflutet, när berättaren lifligt försätter sig tillbaka till tilldragelsen. Och här förklaras den äfven däraf, att den af Paulus skildrade erfarenheten är något, som i den första bättringen ofta återkommer. Hvad tacksägelseutropet beträffar, så är det alldeles icke motiveradt af andan i stycket, som är jämmer och klagan under neslig träldom. Skulle stycket i det hela afse den pånyttfödde, vore tacksägelsen alldeles icke på sin plats. Den får sin naturliga förklaring endast såsom uttryck för den pånyttföddes glädje öfver befrielse från den på stället skildrade lagträldomen. Den förmenta likheten emellan Rom. 7: 14—25 och Gal. 5: 17 härrör från en oriktig öfversättning af det senare stället. Detta lyder enligt gamla öfversättningen: »köttet har begärelse mot Anden och Anden mot köttet; desamma äro emot hvarandra, så att I icke gören hvad I viljen.» Sålunda skulle äfven här talas om köttets seger. Men nu är den rätta öfversättningen följande: »köttet har begärelse emot Anden o. s. v., på det att I icke mån göra hvad I viljen», hvad eder lyster. En kristen får aldrig handla efter godtycke eller tillfälliga hugskott. Han måste i hvarje fall först undersöka, från hvilken af de tvenne inom honom stridande makterna handlingen har sitt ursprung. Och han har rätt att utföra den, endast för så vidt han därtill drifves af Anden. Och att en kristen kan utföra sådana handlingar, det framgår af v. 16: vandren i Anden, så fullborden I icke köttets begärelse. Anden således icke blott befaller, han ger ock kraft till handlingens utförande. I motsats mot Rom. 7: 14—25 stannar här segern på Andens sida, och det måste så vara. Ty den ande, hvarom här är fråga, är Herrens Ande, under det att i Rom. 7: 14—25 ordet *ande* i öfversättningen betecknar människans egen ande och är en öfversättning af νοῦς. Gal. 5: 17 visar således hän på ett helt

annat själstillstånd än Rom. 7: 14—25. Under det att på förra stället är fråga om striden emellan den i den troende boende πνεῦμα och köttet, så talar däremot det senare stället om striden emellan νοῦς och köttet, förnuftet och sinnligheten, emellan en bättre och en sämre sida hos den naturliga människan, hvilken strid är desto djupare och allvarligare, ju längre hon kommit framåt bättringens väg. Att tänkande människor kunna förneka förekomsten af en sådan strid, bättringskamp, före panyttfödelsen, det är helt enkelt oförklarligt. Lika obefogadt är påståendet, att bekännelsen: jag har lust till Guds lag efter den invärtes människan», skulle vara oförenlig med denna bättringsstrid. Ty det är just i denna förnuftets eller samvetsmänniskans håg och lust till det goda, som man har att söka den inre drifkraften till denna strid. Om förefintligheten af denna håg och lust med tillhörande strid vittnar själslifvets historia i alla tider. Man kan hänvisa till vittnesbörd från den klassiska forntiden och till Luthers lifserfarenhet under sin bättringskamp. Hvad slutligen sista versen beträffar, denna nämligen: så tjänar jag nu själf Guds lag med anden, men syndens lag med köttet», så är denna så långt ifrån oförenlig med det opånyttfödda bättringstillståndet, att den tvärtom med nödvändighet just till ett sådant tillstånd måste hänföras. Orden »jag själf», hvilka kommit in såsom motsättning mot den föregående tacksägelsens: »genom Jesus Kristus, vår Herre , betyda: jag åt mig själf lämnad, jag såsom främmande för Kristus. Äfven denna utsaga vet ej af andra faktorer än människans egen ande och köttet eller förnuftet och sinnligheten. Uttrycket »tjäna» hänvisar till v. 6, där Paulus talar om att tjäna i bokstafvens gamla väsende och där han anger temat för hela stycket 7—25. Här är således fråga om ett tjänande, men o, hvilken neslig trältjänst! I satsfogningar med »visserligen — men» ligger tonvikten på senare satsen, här på tjä-

nandet under syndens lag; och tonvikten på detta senare blir här så mycket större, som Paulus nyss förut så målande skildrat denna trältjänst. Utsagans mening blir då denna: visserligen tjänar jag Guds lag med anden, med νοῦς, men därmed är icke mycket bevändt, det stannar vid tankar och önskningar och är faktiskt af ringa betydelse, ty i verkligheten segrar köttet och syndens lag. Versens början: »så tjänar jag nu etc.» hänvisar på, att den innehåller en sammanfattning af det förut sagda. Han vill säga: resultatet af all min strid och möda blir dock intet annat än det, att jag i verkligheten är och förblir en fånge under syndens lag. Att detta icke kan afse lifvet i Kristus, det är självklart. Sålunda, de utsagor och omständigheter, som skulle bevisa den augustinska uppfattningens riktighet, de duga platt icke därtill; men väl styrka de, att skildringen måste afse det sorgliga träldomstillståndet under lagen före tron på Kristus.

Ja, här målas verkligen i gripande färger ett det sorgligaste träldomstillstånd. Först säger Paulus, att han i motsats mot lagens andliga beskaffenhet är af köttslig natur. Och just sådan är människan, innan hon genom pånyttfödelsen blifvit andlig, blifvit delaktig af Guds natur. Och därpå klagar han: »jag är såld under synden», hvarvid han begagnar det allra starkaste uttryck för träldom. I det följande beskrifver Paulus närmare denna träldom. Hans stil är därvid mycket egendomlig och olik den, som i öfrigt förekommer i Romarbrefvet. Under det att den eljest brusar och sjuder af kraft och lif och hänförelse, så är den här enformig, tavtologisk, långsläpig. I det utomordentligt väl utarbetade Romarbrefvet har Paulus med allt och således äfven med detta sin bestämda afsikt. Han har med själfva skrifsättet på ett gripande sätt målat det tröstlöst enahanda, det ödsliga och förtviflade i syndaträlens strid på egen hand utan annan hjälp än lagen. Skildringen sönderfaller i tre parallella afdel-

ningar. Man märker i dem en stegring i betonandet af det goda och i dess framträdande. I första stycket säger han, att han vill det goda och medgifver att lagen är god I det andra förklarar han bestämdt: »viljan har jag». I det tredje heter det: »jag har lust till Guds lag efter den invärtes människan; jag tjänar Guds lag med anden». Men träldomen under synden är dock densamma, ja gör sig blott mer och mer kännbar. »Hvad jag hatar, det gör jag», säger han först. Sedan: »förmågan att göra det goda finner jag icke». Vidare: »Syndens lag, som är i mina lemmar, griper mig fången. Jag tjänar syndens lag med köttet», d. ä. i verkligheten, i det praktiska lifvet. Sålunda intet lossande af fjättrarna; nej, de åtdragas hellre mer och mer, ju mer han söker slita dem. Det är hardt när obegripligt, att någon kunnat förklara detta tillstånd såsom normalt kristligt. Också har det kunnat ske endast genom att man i texten inlagt hvad som ej däri finnes. »Såld under synden» får tillägget: så att jag ej här i lifvet kan blifva syndfri. »Det goda, som jag vill, gör jag icke», säges betyda: jag gör icke allt det goda, som jag vill, jag kan icke vara fullkomlig. Hvad hos Paulus är ett beständigt förblifvande under syndens välde, det gör man till något tillfälligt genom inskjutande af orden *ibland, stundom*. På dylikt sätt har isynnerhet Rosenius i sitt Romarbref alldeles förvanskat stycket. Och likväl läser man emellan raderna, att han tycker skildringen vara väl mörk för att gälla ett normalt kristligt lif. På andra ställen i sina skrifter säger han därför rent ut, att Paulus här skildrat ett svaghetstillstånd, ett abnormt tillstånd i sitt eget och andra kristnas lif. Men hvar finner man i brefvet ens den minsta antydan till något sådant? Också har utläggningen så småningom mer och mer vuxit ifrån dessa misstydningar. Man har på detta ställe ett glädjande exempel på bibelutläggningens framsteg under senare tiden. Hon har här gjort sig fri

från falska auktoriteter och fördomar. Hon låter texten, sammanhanget och de tidshistoriska omständigheterna tala för sig själfva. Och hon söker belysning till stället icke ur en konstlad inbillning, utan ur den sunda, kristliga erfarenheten. Man finner då här en verklighetstrogen skildring af kampen under lagen, af den andliga striden och träldomen i bättringen före tron på Kristus. Man finner, hurusom denna träldom omöjligen kan stå tillsammans med ett sant kristligt lif. Ty antagom, att en kristen vore en dylik träl under syndens makt och välde. Han skulle i så fall i afseende på helgelsen icke stå en hårsmån högre än judar och hedningar, nej, hellre lägre än flere bland dem. Och Jesu ord: »den Sonen gör fri, han är verkligen fri» — detta ord, yttradt i motsats till utsagan: »hvar och en som gör synden, han är syndens träl» — detta Jesu ord om frigörelse från syndens träldom skulle vara ett tomt och meningslöst ord. För öfrigt betecknar Paulus själf tydligt nog detta tillstånd såsom ett dödens tillstånd, då han vid slutet af den dystra skildringen utropar: »jag arma människa, hvem skall frälsa mig från denna dödens kropp?» Uttrycket »denna döden» syftar på det förut beskrifna träldomstillståndet och betecknar enligt sammanhanget den andliga döden. Att komma under syndens välde hette nämligen strax förut: att varda död. Och strax efteråt kallas syndens lag en dödens lag i motsats mot Andens lag, som tillhör lifvet i Kristus. »Denna dödens kropp», det uttrycket betecknar alltså människan sådan hon är före lefvandegörelsen genom Kristus, nämligen hemfallen åt den andliga dödens och syndens väld och makt. Det smärtfulla utropet passar synnerligen väl i stycket och utgör lagträldomens karaktäristiska klagan och suckan.

Att vår uppfattning är riktig, blir ännu tydligare, om vi gifva akt på, hur Paulus talar, då han i det föregående och efterföljande skildrar de kristnas nya lif. Kap. 6 säger

han: »var gamla människa har blifvit korsfäst med Kristus, på det att syndens kropp må varda om intet, att vi icke mer skola tjäna synden». I v. 11 säger han: »Så hållen ock I före, att I ären döde från synden, men lefven för Gud i Kristus Jesus vår Herre.» V. 18 lyder: »I ären frigjorda från synden, I hafven blifvit rättfärdighetens tjänare». I v. 22 tillägger Paulus: »I hafven eder frukt till helgelse». Det ljuder en helt annan ton genom dessa ord än den vi höra i 7: 14—25. Här uttalas bestämdt och kraftigt de kristnas skilsmässa från och seger öfver synden. I skarpaste motsättning mot klagosången i slutet af 7:de kap. ljuda Pauli ord i början af det 8:de: »Andens lag, som tillhör lifvet i Kristus Jesus, har gjort mig fri från syndens och dödens lag.» Således icke längre träldom under syndens lag. Nej, en kristen tjänar i Andens nya väsende barnets fria, saliga tjänst. Tjänandet i bokstafvens gamla väsende 7: 7—25 vet endast af formell frihet, men realiter är där idel träldom. När Paulus i 8 kap. utvecklar det i kap. 7: 6 gifna temat: »tjäna i Andens nya väsende», är han inne på den reala frihetens område, där en kristen genom Jesu Kristi Ande fått förmågan att göra det goda. I förra stället är tröstlös natt; i 8 kap. sjunger en kristen om seger i de rättfärdigas hyddor, sjunger: snaran är sönder och fågeln är fri. Men frigörelsen har visserligen icke skett genom människans egen kraft, icke genom hennes νοῦς, hennes förnuft, hennes vilja, icke heller genom lagen. Lagen kunde endast fördöma och utrensa synden på papperet. Men utrensa synden från ett lefvande människolif, det kunde han icke. Men det som lagen icke kunde åstadkomma, i det han vardt försvagad af köttet, det gjorde Gud, då han sände sin Son i syndigt kötts liknelse och för syndens skull och fördömde synden i köttet, fördömde, tillintetgjorde och utdref synden i och ur ett mänskligt personligt lif, framställde ett heligt, syndfritt människolif i Jesu Kristi person. Och detta den alltid lef-

vande frälsarens heliga och fullkomliga lif, det är i mänsklighetens midt det sannskyldiga lifvets träd, hvaraf vi få äta och tillägna oss förnyelsens och helgelsens frigörande krafter. Märk Jesu ord: »jag helgar mig själf för dem, att ock de må varda helgade i sanning». Ur Jesu Kristi heliga lifs fullhet tager hans Ande och gifver åt oss. Han gör Jesu Kristi heliga lif till en i oss inneboende makt och kraft, som oss omdanar efter Kristi bild. De troende kristna stå under inflytelse af Jesu Kristi Andes lag eller lifsordning, de vandra i Anden, de drifvas af Anden. Och då varder, som Paulus säger, »lagens fordran fullbordad i oss». Märk, Kristus har ej blott fullbordat lagen *för* oss, till rättfärdighet, till syndernas förlåtelse. Han fullbordar ock genom sin Ande lagen *i* oss till helgelse, inskrifver den efter gammaltestamentlig förutsägelse i vårt hjärta och sinne, gör lagens uppfyllelse till vår nya natur. Då vandra vi i kärleken, som är lagens fullbordan, då öfvervinna vi rikligen i allt genom honom, som har älskat oss, då döda vi kroppens gärningar med Anden — allt enligt Pauli vittnesbörd. Märk ock väl följande: Rom. 7: 14—25 vet intet om Jesu Kristi Ande. Där kämpar människans vakna, bättre jag ensamt mot sin sämre människa utan annat stöd än den vanmäktiga, ja, syndens kraft blott uppväckande lagen. I 8 kap. har tillkommit en ny väldig, gudomlig faktor, den lefvande Kristus och hans Ande, boende i oss. Och då verkas i oss ej blott vilja utan äfven gärning, då utgjutes i våra hjärtan den Guds kärlek, som sätter oss i stånd att hålla hans bud, då sprängas träldomens fjättrar. Andens lag, trons lag, ger den seger, som öfvervinner världen. Att med hvarandra förlika 7: 14—25, 6—7: 6 och 8 kap., så att de skulle skildra samma kristliga lif, om än från något olika synpunkter, det är väl försökt. Men det har ledt till förvanskning af bägge afdelningarna. Eller det har ledt till det sammanhangsvidriga att i det förra se ett

svaghetstillstånd i Pauli och de kristnas lif. Verkliga förhållandet är, att dessa stycken kunna lika litet förenas som ljus och mörker, real träldom och real frihet, ett lif utan Jesu Kristi Ande och ett lif med denne Ande. Att hänföra stället i fråga till en pånyttfödd kristen står ock i afgjord strid med hela brefvets tema: »evangelium är en Guds kraft till frälsning för hvar och en som tror». Hade brefvets första läsare fattat 7: 14—25 såsom gällande en troende kristen, så hade de mellan detta stycke och temat sett en olöslig motsägelse. Världslitteraturen torde väl knappast kunna uppvisa någon dystrare skildring af träldom än sagda stycke. Skulle detta stycke likväl handla om en kristen, så vore evangelium platt odugligt i fråga om helgelsen, det lämnade människan kvar i fullständigt slafveri under syndens makt. Och hvad hjälper det, att evangelium frälsar från syndens skuld och rättfärdiggör? Därest människan det oaktadt förblifver i syndens träldom, är hon slutligen förtappad. Till lifvets uppståndelse framgå endast de, som gjort det goda. Och domen undgås endast af det goda träd, som bär god frukt. Att Paulus kan börja kap. 8 med den härliga slutsatsen: »så är nu ingen fördömelse för dem som äro i Kristus Jesus», det beror på, att Kristi evangelium frälsar ej blott från syndens skuld utan ock från dess makt och välde, det beror på, att det icke blott förer till rättfärdighet utan ock skapar ett nytt helgelselif med goda gärningar. Endast för så vidt och emedan 7: 14—25 gäller de opånyttfödda, är evangelium verkligen en Guds kraft till frälsning.

Upplysande i frågan är en jämförelse mellan N:o 16 och N:o 110 i Sions sånger. Under rubriken »syndaeländets kännedom» heter det i den förra: »Finns nå'n syndig lusta till, som på mig ej vinner? Tänka hvad jag tänka vill, Synd sig med infinner. Tala hvad jag tala må, Tungan mig förråder. Jag må ligga, gå ell' stå, Synden vid mig låder. Jag

mig föresätta plär Ej mot samvet göra, Men, så snart tillfälle är, Låter mig förföra, Ty jag har alls ingen ro Uti Gud ell' världen. Hvarken kan jag nåden tro Ell' ha' frid i flärden». Här beskrifves samma tillstånd som i 7: 14—25. Däremot heter det i N:o 110: »Mig Jesus styrka ger Att i lydaktighet Hans helga fotspår följa så, Att jag hans vilja göra må. Den stora förmån jag nu fått Att kunna göra godt». Se ock N:o 105: »Min frälsares hand Har lossat de band, I dem jag måst si Mig satan invefva. Men nu är jag fri. Den förmån har jag, Att kunna nu lefva till Jesu behag». Dessa två senare sånger ha till öfverskrift: »Om Jesu omfattande med tron» och öfverensstämma med innehållet i kap. 8. Ett ännu intressantare och klarare erfarenhetsbevis för var uppfattning gifver dock Rosenius, samme Rosenius, mot hvars utläggning öfver 7: 14—25 vi förut haft så mycket att anmärka. När han glömde Rom. 7 och därigenom kunde frigöras från blindt beroende af auktoriteter och fördomar, ger han följande förträffliga kommentar till Rom. 7 och 8 uti en uppsats med titel: »Tvenne viktiga frågor rörande den Helige Ande och helgelsen». »Det finnes andra, som ligga nere i Johannes' döpelse, i ett vaket samvetes kännedom af fördärfvet och vanmakten, känna och erkänna, att de sakna Andens kraft; de se det onda hos sig, ville gärna vara det kvitt, men äro alldeles vanmäktiga till all förbättring; där är ingen Ande, ingen öfvernaturlig kraft, ingen »Guds starkhets makt», och ingen frid, åtminstone ingen varaktig frid; korteligen, inga vedermälen af Guds Andes inneboende och den sanna helgelsen. De vilja mycket, vilja vaka, bedja, strida, älska, men allt blifver endast vilja, endast beslut och föresatser, allt är vanmakt och död. De ville t. ex. bittert ångra synden, men känna hos sig idel hårdhet, skrymteri, lättsinne, så att de säga: jag har blott själfva synden, men icke syndakänslan; jag ser synden men kan icke känna och ångra

den. De ville älska Gud men känna en bedröflig kallsinnighet samt afgudisk kärlek till andra föremål. De ville varmt och träget bedja, men beklaga: jag kan icke ens bedja, mina tankar flyga bort, min bön är så torr, kort, kraftlös och skrymtaktig. De ville vaka och strida mot synden men beklaga: jag är så förskräckligt lättsinnig, att så snart frestelsen påkommer, syndar jag. Kortligen, fördärfvet är rädande, de gamla vanesynderna öfvervinna dem beständigt. Då de i några dagar hade lefvat något bättre och började hoppas, att segern var vunnen och de nu skulle få börja tro, så ramlar åter deras så mödosamt uppbyggda fromhet, de försynda sig igen, och allt är lika när, lika olyckligt eller ännu värre. Si, dessa ligga nere i Jordans kalla vatten, i Johannes bättringsdöpelse. Där går det så ömkligt till. Sådana olyckliga tider kunna inträffa äfven för de troende, sedan de en tid stått i trons frihet, när de på nytt fångas under träldomens ok och nedsjunka i lagsinne. Ty då har åter lagen samma verkan som före trons uppgång, nämligen att blott uppväcka synden och uppenbara vanmakten. Men dessa, som äro till trons lif komna och blott i anfäktningens tider förlora Andens segrande krafter, de böra utaf egen erfarenhet veta, hvad som är enda hjälpen att få Anden, dess lif och frid, ehuru de också ofta glömma det. Men de som aldrig smakat denna trons salighet och kraft, de böra förstå af detta elände, att de icke fått Anden; ty skriften säger: där Herrens Ande är, där är frihet (2 Kor. 3: 17); Andens sinne är lif och frid (Rom. 8: 6); Andens frukt är kärlek, fröjd, frid m. m. (Gal. 5: 22); allt det som är födt af Gud, det öfvervinner världen (1 Joh. 5: 4). Huru är det möjligt att den Helige Ande, boende i mitt hjärta, icke skulle förmå någonting, utan jag skulle beständigt vara en slaf och fridlös och främmande för frälsaren?!» — Här återfinna vi alldeles samma tankegång, som i slutet af Rom. 7 och början af Rom. 8. Äfven här

är det ena tillståndet en jämmerlig träldom under lagen och synden. I det andra, ett sant kristligt lif, regerar Herrens Ande. Med rätta påpekar Rosenius ock, att en kristen kan, när bandet mellan honom och frälsaren lossas, sjunka tillbaka i lagträldom och svaghet. Men däremot strider icke, att det sanna, normala nådaståndet är vida skildt från dylik träldom och förnedring. Emedan detta stycke hos R. icke framgått ur studium af Rom. 7—8 och i så måtto är originellt, är det så mycket märkligare och gäller så mycket mer som stöd för vår uppfattning af stället i Rom. 7: 7—25.

Den af oss vederlagda oriktiga tolkningen häraf har ofta haft med sig skadliga följder. Dock visserligen icke alltid, icke hos Luther för exempel. Han var alltför sund i tron för att dragas på sned af ett exegetiskt felsteg. På ett äkta paulinskt sätt skildrar han den sanna kristendomen såsom ett den reala frihetens tillstånd. Och han beprisar Kristi mäktiga verk i den troende såsom det där omgestaltar hans sinnelag och vandel. Hvad Rosenius beträffar, så har man visserligen sagt om honom, att han icke har samma öppna och sunda blick som Luther för storheten af Kristi verk *i* de kristna, under det han förvisso skönt och frimodigt målar Kristi verk *för* oss. Men trots missuppfattningen af Rom. 7: 14—25 är äfven R:ii lära om helgelsen i det hela mycket god och biblisk. Däremot har, enligt hvad vi funnit, denna missuppfattning visat sig skadlig för många Rosenii anhängare och för isynnerhet de separatistiska lutherläsarne i Norr- och Västerbotten. »När Paulus, den store hednaaposteln, låg nere i så djupt syndaelände, hvad under då, om andra kristna göra det! När P. kunde vara en sådan stackare, icke underligt, om jag då faller i synd. När det var så jämmerligt ställdt för P., huru skall då jag kunna föra ett bättre lefverne?» Med sådana ord, som man ofta får höra och som härleda sig från vantolkning af Rom. 7, ursäktas

den egna sedliga slappheten. Sålunda får man genom denna vantolkning en täckmantel för försumlighet i helgelsen. Äfven borttager den all helgelsefrimodighet. Med blicken på Rom. 7: 14—25 säga de: vi förmå ju intet, vi komma ju ingen väg, vi aro köttsliga, sålda under synden. Och där sådana misströstande tankar få regera, där måste vara sedlig svaghet. De ha af detta missförstådda stycke lärt sig att ideligen klaga och sucka, ty de mena, att just detta är det normala i det kristliga lifvet. En stor hop känner af Pauli skrifter knappt mer än detta stycke. Och då de däri se den sanna kristendomen aftecknad, så måste detta föranleda en större eller mindre skefhet i hela deras andliga lif. Fördenskull, vilja vi, att detta andliga lif skall pulsera friskt och sundt, så måste vi allvarligen bekämpa den skadliga misstydningen af Rom. 7 och låta den sunda bibelutläggningens ljus skilja emellan jämmerlig lagträldom och trons glada frimodighet och seger öfver världen.

Det finnes visserligen fromma och allvarliga kristna, som vid åsynen af sitt syndaelände hämtat stor tröst af den föreställningen, att Rom. 7: 14—25 handlat om den pånyttfödde och troende Paulus. Men detta beror i själfva verket på bristande eftertanke. Ty skulle det kunna vara något glädjeämne, att kristendomen icke ens kunnat lyfta den Kristushängifne Paulus ur neslig syndaträldom? Det vore ju tvärtom ett sorgligt vittnesbörd om kristendomens oförmåga att helga, hur helt och fullt den än blefve den troendes egendom. Och detta måste föra en tänkande människa till tvifvel på kristendomens absoluta höghet. Men däremot är det ett härligt glädjeämne, att stället i fråga icke gäller Paulus såsom pånyttfödd och troende, att han såsom sådan icke låg nere i denna eländiga träldom, att han kunde göra sköna bekännelser om kristendomens seger i hans yttre och inre lif. Utom hvad vi hörde på tal om Rom. 6 och 8 må erinras om följande:

2 Kor. 6: 4 ff.: »vi bevisa oss i allting såsom Kristi tjänare, i mycket tålamod, i renhet, i långmodighet, i mildhet, i oskrymtad kärlek etc»; 1 Thess. 2: 10: »I ären vittnen och äfven Gud, hur heligt, rättfärdigt och ostraffligt vi uppträdde hos eder»; i 1 Tim. 1: 14 säger han om sig själf: »vår Herres nåd har rikligen öfverflödat tillika med tron och kärleken»; i 1 Kor. 11: 1 utropar han: »varen mina efterföljare, såsom ock jag är Kristi.» A priori väntar man, att Paulus, som lefde i den första, rika andeutgjutelsens och hänförelsens tid och helt hängaf sig åt Herren, skulle stå högt öfver oss vanliga kristna i helgelsemognad. Och att så verkligen förhöll sig, därom vittnar oförtydbart så väl Pauli lif som hans bekännelse. Och detta är i sanning ett stort glädjeämne. Det visar, att kristendomen, då den får helt genomtränga en människa, kan i henne utföra stora ting och göra henne rik på goda frukter. Till min egen andliga efterblifvenhet och uselhet är således icke kristendomen skuld; det kommer sig däraf, att jag icke helt och fullt hängifvit mig åt Kristus och tillägnat mig hans Ande och lif. Det är ett stort glädjeämne, att icke kristendomen utan jag själf rår för min brist på goda frukter. Således, ju bättre jag mottager Kristi evangelium, desto mer får jag erfara dess helgande kraft. Därför skämme sig ingen vid Kristi evangelium; det är i sanning en Guds kraft till frälsning äfven från syndens makt. Må vi blott allt mer och mer försänka oss i dess stärkande bad, allt flitigare vid Jesu fötter utvälja Marias goda del, så kunna vi glädjande nog varda allt bättre Pauli efterföljare och i allt flere stycken bevisa oss som Kristi tjänare. Evangelii syftemål är enligt 2 Tim. 3: 17, att gudsmänniskan i oss må vara fullbordad, till allt godt verk skicklig. Den Gud och Frälsare, som hjälpte Paulus, hjälpe han äfven oss att allt mer och mer närma oss detta stora mål!

Joh. Nygren.

Två minnesfestskrifter och halfsekelsjubileer*.

Bidrag till den inre missionens historia i vårt land.

Stockholms stadsmission, minnesskrift, utarbetad af pastor G. SWÄRD; *Kristianstads traktatsällskaps 50-åriga verksamhet*. historik och minnesskrift, utgifven af kantor JOH. THYSELL, sällskapets sekreterare.

Så lyda titlarna på de två skrifter, som gifvit närmaste anledningen till denna lilla uppsats.

Halfsekelsjubileerna på vare sig den inre eller yttre missionens område äro ej så många än i vårt land, att vi ha råd att förbise dem. Svenska bibelsällskapet och Svenska missionssällskapet ha gått i spetsen. Lunds missionssällskap kunde 1895 följa efter, Diakonissanstalten 1901, Jönköpings traktatsällskap 1903, men hvad stadsmissionen angår, står Stockholm utan medtäflare i ålder och omfattning, och en sådan historia, genomväfd af värdefulla kyrkliga minnen, som Kristianstads traktatsällskap kan vittna om i sin festskrift, är nog något lika enastående. Begge publikationerna äro rikligt illustrerade, den förra med 11 helsidesplanscher och 55 porträtt, den senare med 8 planscher och ej mindre än 119 porträtt. De äro redan genom detta sitt åskådningsmaterial högst intressanta. Men detsamma gäller om texten, för en hvar som är något historiskt orienterad på vår inre missions område och vill göra sig litet arbete för att bli det ännu mera.

En egendomlighet är, att, ehuru båda jubileerna firats i

* Ehuru Red. själf intar en något annan ställning till den komplicerade företeelse, som vanligen benämnes "den predikande lekmannaverksamheten", har Red. låtit införa denna uppsats, emedan den lämnar en god inblick på ett område af betydelsefulla lifsrörelser inom vår kyrka.

Red.

nära samband med hvarandra, november 1904 och januari 1905, den förra festskriften bär utanskriften 1853—1903, den senare 1855—1905; rättast hade väl stadsmissionens minnesfest bort firas ett år tidigare, men man har, synes det, velat afvakta årsberättelsen äfven öfver jubileumsåret.

I.

Stadsmissionens början i Stockholm skedde under inflytelse från den begynnande väckelsen på 1850-talet, men ock under intryck af den yttre nöd koleraepidemien 1852 och 1853 fört med sig. En s. k. nödhjälpskassa var bildad i den lilla kretsen af dem, som slutit sig samman vid väckelsen. En höstafton voro de samlade för att öfverlämna sina årsbidrag, då samtalet leddes in på den stora såväl andliga som lekamliga nöden i hufvudstaden. Det var Stadsmissionens födelsestund. Den enda kända autentiska källa från den tiden nämner hvarken datum eller namn, men visar skönt arbetets äkta börd ofvanifrån: »Vi betraktade en stund dessa hemska taflor af den nakna verklighet, som vi dagligen måste se och förnimma, och vi intogos därvid af nedslagenhet. — — Men vi blefvo af Guds ord erinrade därom, att omätliga skatter och starka, oöfvervinneliga härar stodo oss såsom Guds barn till buds. Nu misströstade vi ej längre. Med Jakobs söner ville vi i den stora hungersnöden söka bröd för oss själfva och andra hos Josef, vår mäktige broder, som konungen satt öfver sina kornbodar. Vi öfverenskommo därför en följande afton snart därefter, att 2:ne gånger i månaden samlas kring Guds ord och att då förena oss i bön om Guds rikes tillkommelse och Guds andes utgjutande öfver stad och fosterland, äfvenledes att i Jesu namn, efter den nåd Herren gaf, söka sprida lifsens ord, som gifver hjälp för både själ och kropp, genom tal och skrift så vidsträckt som möjligt till dessa många nödställda och hungrande själar, såsom ock att med lekamligt under-

stöd söka bispringa, där behofvet fördes i vår väg och var som störst. Sålunda började Herren själf verket, under mycken svaghet och klentro å vår sida, samt nedlade frökornet till den verksamhet för hans rike, hvilken benämnes Stockholms stadsmission.» Detta är skrifvet 8 år därefter af en, som var med, och ingår i profnumret d. 30 nov. 1861 af stadsmissionens sedan så väl och vidt kända organ »Stadsmissionären».

Samma profnummer ger ock en god öfverblick öfver arbetets dåvarande ställning: »Så meddelas i 3 hvardagsskolor kostnadsfritt kristlig undervisning för fattiga barn, omkring 50 i hvardera, äfvensom i 14 söndagsskolor. Dessutom förkunnas Guds ord en à två gånger i veckan å samlingslokaler på 5 olika ställen, hvarjämte 2 kolportörer dagligen gå omkring för att sprida andliga skrifter. Hvarje söndagsmorgon kl. 9 samlas vi distriktsvis till bön för Guds rikes framgång och Guds andes utgjutande öfver lärare och åhörare, då vi utbedja oss nåd att ock kunna af Guds rikes håfvor meddela åt andra, att besöka sjuka och fattiga. Fem lånbibliotek finnas att utan afgift tillgå för fattiga och fångar, och dessa äro i allmänhet mycket anlitade. Regelmässiga besök göras hvarje vecka i fängelser samt i försörjnings- och fattighus. Fjärde måndagen hvarje månad kl. 6 e. m. samlas stadsmissionens medlemmar i Betlehemskyrkan till gemensam bön, då förböner ock uppsändas för vanligen talrikt anmälda sjuka och nödställda. För att skaffa kläder åt de många fattiga skolbarnen i stadsmissionens skolor hafva flera syföreningar bildats här och där i staden och helt nyligen en mera allmän för såväl hednamissionen som stadsmissionen. Till samtal öfver Guds ord möta s. k. bibelklasser hvar vecka.»

Ur protokollen inhämtas, att dessutom en fond bildats för ett sjukhus, men att man slutligen för tillfället stannade vid en öfverenskommelse med diakonissanstalten om vissa

friplatser. År 1864 kunde ett nybildadt barnhem för gossar invigas. År 1865 upptogs äfven arbete bland flickor, hvilket dock senare på grund af svårigheten att ha gossar och flickor i närheten af hvarandra omordnades i samband med den s. k. Malmqvistska skolan. Stadsmissionens arbetshem är en annan beaktansvärd insats för stadens bästa. Det började 1867 och fortgår ännu liksom barnhemmet. År 1867 bildades ock en ynglingaförening, som flere år stod i samband med stadsmissionen o. s. v.

Ända till 1865 arbetade Stadsmissionen utan antagna stadgar; $^{5}/_{12}$ nämnda år stadfästes dylika af K. Maj:t, i hufvudsak ännu gällande. I § 2 heter det: »Stadsmissionens syftemål är att på den Ev.-luth. bekännelsens grund och i öfverensstämmelse med för handen varande kyrkliga inrättningar verka för Guds rikes tillväxt inom hufvudstaden genom spridning af Guds ord, hvardagsskolor för fattiga barn, söndagsskolor samt andra medel, som den kristliga kärleken gifver vid handen». Som sin största uppgift har Stadsmissionen ständigt räknat husbesöken. Stadsmissionens arbetare äro visserligen predikanter, men på samma gång husbesökare och bokspridare, och vid husbesöken torde i många fall Stadsmissionen hafva uppletat de mest vilsekomna. Antalet därvid spridda biblar eller delar af bibeln utgör omkring 52,900 ex., öfriga skrifter 1,800,000. Vid spridningen har stadsmissionären eller bibelkvinnan förts vida omkring i hufvudstadens olika delar. Genom de så af arbetarne mottagna erfarenheter har sedan Stadsmissionen sökt komma med andlig eller lekamlig hjälp, i den mån sådant varit möjligt. Äfven till hufvudstadens förorter har arbetets utsträckts, krogarna ha ofta besökts, äfven nattmission tidvis öfvats. Med afseende på fattigvård och sjukvård uttalas Stadsmissionens ställning i följande ord: »Stadsmissionens uppgift *har varit* och *är* att sprida Guds ord,

synnerligast bland dem, som äro både bortkomna och afsigkomna, och på sådana ställen, där kristlig verksamhet ej upptagits. Men har lekamlig hjälp kunnat gifvas eller förmedlas, så har den kärlekstjänsten gjorts af hjärtat och gärna. Stundom är det alldeles nödvändigt att komma med lekamlig undsättning, helst vid sjukvården i fattiga hem, som numera ingår som en del af Stadsmissionens arbete. Men syftemålet äfven i sådana fall är att söka vända den sjukes tankar till lefvande Gud.»

F. n. arbeta 4 män och 4 kvinnor i dess tjänst. Predikolokalerna ha växlat. »Stadsmissionen har gärna sökt någon försummad punkt, och när sedan ljusning skett, har arbetet förlagts till någon annan plats». F. n. äro de tre. Synnerligen intressanta äro meddelandena om och från de tre stora centralmöten för stadsmissionens vänner fran hela landet, som 1865—7 anordnades i Jönköping, Norrköping och Örebro. Om anledningen, att de ej sedan förekommit, anmärkes: »Som Ev. Fosterlandsstiftelsen mer och mer utvecklade sig och i sin verksamhet upptog både yttre och inre mission, blef det en naturlig följd, att den fortsatte med de möten, hvartill en ringa början skett under Stadsmissionens ledning».

Det har mången gång anmärkts mot Stadsmissionen fran kyrkligt håll, att den borde vara mera en mission i handling än i ord. Det säger väl ock mången, som med allt sinne för filantropien ej förstår storstadsnödens andliga sida och ordets kraft till frälsning. Den första anmärkningen, liksom på det hela motståndet mot lekmannaverksamheten, så vidt den ledes i kyrklig anda, torde snart ha öfverlefvat sig själf. I Tyskland, där den varit långt starkare än hos oss, ropas nu från alla håll: frivillige, fram! Man ser mer och mer, att ordets tjänst har sin viktiga plats i inre missionen vid sidan af kärleksarbetet i handling. Den senare anmärkningen behöfver för en kristen ingen vederläggning. »Själen i barmhärtigheten är barmhärtigheten mot själen», och då så

många händer äro i rörelse att göra godt mot kroppen, må väl några få koncentrera sig på det viktigaste, så mycket mer som vi ju nu hoppas, att diakonerna skola rycka in och fylla luckan på yttersidan.

Sina svåraste inre strider har Stadsmissionen emellertid ej haft mot dem, som i detta afseende velat förrycka dess verksamhet, utan för att bevara sin kyrklighet gentemot den frireligiösa rörelsen. »Det må för öfrigt räknas som ett fel eller till heder, att Stadsmissionen förblifvit vid den gamla åskådningen i både läran och den kyrkliga ordningen, den har genom sina stadgar förbundit sig att arbeta på grund af den Ev.-Lutherska bekännelsen och i öfverensstämmelse med förhandenvarande kyrkliga inrättningar, och vid detta stadgande står den än i dag — den är icke och den vill icke vara okyrklig». En stadsmission, som kan afsluta sin minnesskrift med en sådan bekännelse och hvars historia så bekräftar sanningen däraf, må, äfven om den ej i allo skulle motsvara den kyrkliga idealbilden, förtjäna sin kyrkas tack.

II.

Kristianstads traktatsällskaps minnesskrift kunde fresta till ännu mera ingående både referat och reflexioner än Stadsmissionens, om utrymmet tillåtit det. Den skulle kanske vunnit på att vara något mindre detaljerad. Man håller ibland på att tappa bort sig i enskildheter, som för en utomstående åtminstone äro af mindre intresse. Men på det hela är den ytterst väl hopkommen och innehållet grupperadt med berömvärd reda och klarhet, såsom ju ock var att vänta af den på pedagogikens område flitige skribenten utgifvaren.

Redan kapitelöfverskrifterna fästa uppmärksamheten vid sig såsom ovanligt både preciserade och innehållsrika: 1) Traktatsällskapets uppkomst, 2) Genom kamp till seger. 3) Fortgående tillväxt och framgång, 4) Under Herrens ledning och

med ny kraft, 5) Utvidgning och utbildning, 6) Väckelser och såningstider, 7) Genom godt och ondt rykte, 8) I stillhet och förbidan, 9) Ansatser till fastare organisation, 10) Tillväxt under Guds goda hand, 11) Återblick och slutord. Hvarje kapitel har dessutom något eller några väl träffade bibelord som motto.

Om traktatsällskapets kyrkliga ställning ges redan från början klart besked: »Där en andlig rörelse från Gud genom ordet och Anden går fram, där väckes snart behofvet af konventiklar eller religiösa sammankomster jämte och utöfver de söndagliga kyrkogudstjänsterna till bön och gemensam uppbyggelse. Så har det varit allt sedan kyrkans begynnelse, så har det fortgått under alla kyrkans tidehvarf, så kommer det ock att förblifva, trots all gensägelse af dem, som härom annorledes tänka och döma. Hufvudsaken är emellertid, att dessa sammankomster ej leda folket *från* kyrkan utan leda det *till* en församlingsgudstjänst i anda och sanning. Det är därför en lycklig omständighet, som vi härleda från Guds nådefulla omvårdnad, att 50-talets religiösa rörelse i Skåne och Blekinge redan från början kom under god ledning och sedan allt fortfarande fick utveckla sig under vård af i den helige Andes skola fostrade präster och lekmän.»

Bland dessa framlidna märkesmän inom traktatsällskapet stå först porträtten af H. B. Hammar, C. A. Bergman, P. P. Velinder, B. E. Cavallin, P. A. Ekdahl. De hade jämte den från sin verksamhet i Amerika senare så bekante T. N. Hasselqvist, A. B. Heimer m. fl. sammanslutit sig till ett brödraförbund. Själen däri var från början H. B. Hammar, och han blef det äfven i traktatsällskapet, om han än ej förr än 1857 formligen öfvertog ordförandeskapet, som han sedan innehade till sin död 23/1 1862.

Det måste ha varit en märkvärdig man, på en gång så vidhjärtad och så fast, så blid och så respektingifvande — just sådan en ordförande behöfde vara i en rörlig men stridig tid. Många

goda yttranden och praktiska åtgärder till arbetets fromma vittna om hvad sällskapet hade i honom. Så kan också Welinder 1861 i Väktaren intyga, att sällskapet på förvånande sätt utvecklat sig och vunnit i erkännande: »Sällskapets kolportörer, som genomkorsa stiftet i alla riktningar från Torekov till Simbrishamn, från Skanör till Kristianopel, bemötas nästan öfverallt, om icke alltid med förtroende, så dock med vänlighet och mindre misstroende än förut, så att det ytterst sällan händer, att de röna fiendtligt motstånd och bitterhet. På de flesta ställen öppnas t. o. m. skolhusen för deras sammankomster. De som stöta på det hårdaste och råaste motståndet äro de egentliga husbesökarne eller sockenkolportörerna, hvilket torde ha sin grund däri, att de äro för nära bekanta med dem, på hvilka de skola verka, och oftare komma i beröring med den egentliga dräggen af folket. Genom dessa kolportörer ha under sällskapets sexåriga verksamhet blifvit spridda 1,600 helbiblar, 5,500 nya test., 2,000 Luthers postillor, 5,000 andra större skrifter af Luther samt 35,000 smärre skrifter af Luther och andra goda författare. Särdeles glädjande är, att denna verksamhet ej står i någon opposition mot kyrkan eller kyrkostyrelsen utan sker i dess intresse och att denna styrelse å sin sida tyckes allt mer fatta, att den i dylik verksamhet ej har någon vådlig fiende att bekämpa, utan att kyrkan med sina organer och det fria sällskapet med sina kunna verka fredligt vid hvarandras sida för samma stora mål — Guds rikes tillväxt.»

Det var en stor förlust för sällskapet, då Hammar så tidigt hemförlofvades. Kyrkoherde Welinder efterträdde honom, men det var ej lätt att i allo upptaga hans mantel. Biskop Thomanders död 3 år därefter beröfvade sällskapet ett godt stöd å högre ort. Och snart stundade svårare inre strider inom sällskapet i följd af frireligiösa strömningar och den nya försoningsläran. Det kostade sällskapet offret af många gamla

och nya vänner att bevara sin kyrkliga ställning, ja ock offret af flere bland kolportörerna och af själfva den minnesrika mötesplatsen på Vanneberga backe, där man nu i 22 år hållit till vid sommarfester. Men man gjorde dessa offer utan tvekan — af kärlek till fäderneärfd sanning och kyrka. Ordf. skrifver, då brytningen 1877 blifvit ett faktum: »Den baptistiska utbrytningen 1857 åstadkom icke något nämnvärdt afbräck i traktatsällskapets verksamhet. Huruvida den Waldenströmska 1877 kommer att göra det, det vet bäst *han*, som är den gode herden för sin hjord och till hvilken — vi äro förvissade därom — Kristianstads traktatsällskap framdeles som hittills anser det såsom sin hufvudangelägenhet att få samla förvillade får.» Naturligen hade söndringen såsom alltid med sig afmattning ej blott i det yttre utan äfven i det inre. En af dem, hvilka sörjde som mest däröfver, var D:r Bergman i Vinslöf. Gripande äro hans afskeds- och testamentsord i detta afseende vid mötet 1882 (sid. 155), och när slutligen den gamle vördade kämpen för frid och frihet uträckte sina händer och välsignade den stora församlingen, då blef rörelsen allmän.

År 1883 dog Velinder efter 19-årig tjänst som ordförande. Det heter i dödsrunan öfver honom: »Ja, nog äro de prästmän få, som såsom han så helt och hållet både med själ och kropp äro sin Frälsare hängifna, så att hela deras lifsriktning och lifsuppgift är att tjäna Herren och själarna. Säkert sakna många både nära och fjärran denne oförgätlige och trogne arbetare i Herrens vingård. Och icke minst är han sörjd och saknad i den församling, där han sist tjänstgjorde».

Den tid, som nu inträder, betecknas i minnesskriften, såsom en tid af »stillhet och förbidan». Arbetet pågick nog men med en viss förstämning, som också tog sig uttryck i förslag än i en riktning än i en annan till dess lämpligare organisering. Särskildt är frågan å bane om närmare anslutning till Fosterlandsstiftelsen och förening med andra lik-

nande sällskap i Skåne. Det förra blef en verklighet 1888, det senare, hvad Gärds härads missionsförening angår, 1890.

Genom sistnämnda beslut vann traktatsällskapet en stark utvidgning och äfven en personlig kraft, som snart ryckte upp på ordförandeplatsen, kyrkovärden John Andersson, en ovanligt begåfvad, varmhjärtad och kyrklig lekman, allt sedan 1859 ordförande i Gärds missionsförening. Under allt större erkännande från alla håll — äfven biskop Flensburg gaf i varma ord ett sådant — vidgade och ordnade nu traktatsällskapet sin verksamhet, så att det vid sekelskiftet kunde blicka tillbaka med tacksamhet och frimodigt åtaga sig de växande bördorna.

Den $^{7}/_{11}$ 1902 var John Anderssons arbetsdag slut, och i början af 1903 invaldes i hans ställe reseombudet C. A. Hedlund, säkerligen både från kyrkans och traktatsällskapets synpunkt det bästa val sällskapet kunde gjort. Och nu har det firat sin jubelfest i dagarna två med ett program, som gjorde den till ett mönster af dylika, och med stark anslutning från både präster och lekmän vida omkring.

Det heter i slutorden till minnesskriften: »Karaktäristiskt för traktatsällskapet har hela tider varit dels dess trogna anslutning till vår ev.-lutherska bekännelse dels den goda samverkan mellan präster och lekmän, som från äldre tider till de senast flydda åren satt en viss kyrklig prägel på sällskapets verksamhet. Detta förhållande har icke i något afseende inverkat hämmande eller ens störande på sällskapets fria utveckling. Tvärtom har erfarenheten visat, att just denna trohet mot bekännelsen, bibehållen äfven under de mest kritiska tider, och denna kärlekens endräkt emellan troende präster och lekmän i arbetet för samma mål hafva i hög grad varit ägnade att befordra verksamheten samt grundlägga och bevara förtroendet för den hos alla de många, som vilja tjäna den inre missionens heliga sak på den gamla bepröfvade trosgrunden. Man må icke glömma, att den inre missionen med dess anslutning

till vår folkkyrka och dess samverkan emellan präst och lekman är ett reformationens barn och att just i och genom den inre missionen, då den rätt bedrifves, blir den fortgående reformationens kraft lefvande och verksam.»

Nog ha predikandet och mötena äfven i traktatsällskapet mer än önskvärdt inkräktat på den verksamhetsform, som var den ursprungliga för kolportörerna: husbesöken och spridandet af goda böcker och traktater samt läsning och samtal vid de små privata »samlingarna» i husen, och nog synes oss särskildt för arbetarnes skull vara önskvärdt, att någon minskning sker i det jäktande resandet och talandet. Men att styrelsen själf insett farorna i berörda afseende, framgår flerestädes af minnesskriften. Gång efter annan betonas husbesökens vikt och önskvärdheten af att kolportören vidblifver sitt jordiska yrke under mellantiden mellan resorna, likaledes att mötena må bli färre och kortare, så att de ej fostra till »andligt frosseri». Särskildt den nuvarande ordf:s ord härom äro behjärtansvärda. Och äfven vid diskussionen har under allmän anslutning uttalats, att det vore en fördel, om med andliga föredrag komme att omväxla föreläsning ur bibeln och ur andra goda skrifter och man sedan samtalade öfver det lästa. — »Det borde icke väcka anstöt utan tvärtom lända kolportören till berömmelse, om han föreläste vid sammankomsten ur en god bok och ledde ett gemensamt samtal öfver det lästa i st. f. att trötta sina åhörare med ett underhaltigt föredrag. Genom en sådan uppbyggelseform kunde de kristna på hvarje ort också hafva uppbyggelsestunder utan att vara beroende af kommande och farande kolportörer. Säkert skulle mången gång både kolportörer och folket finna sig mer uppbyggda vid en sådan fri anordning. I sammanhang härmed framställde ordf. en inträngande uppmaning till återupplifvande och vidmakthållande af den kristliga husandakten, som icke kunde ersättas af sammankomsterna. Det ena borde man göra, det andra icke låta.»

Med förtroende till, att sällskapet skall göra hvad det kan för att bli herre öfver möjliga ensidigheter, må vi ej förevita det dessa. Verkligheten är äfven med bästa vilja ej så lätt att omgestalta efter önskan. Vårt slutomdöme är det, att Kristianstads traktatsällskap gjort och gör en god tjänst inom vår kyrka och att det kunde bli till ännu mer gagn för vår kyrka, om det mera allmänt möttes af oss präster med det förtroende det är värdt. Vi veta nog, att mången af principskäl hålles på afstånd och att andra afskräckas af »den fria verksamhetens» mångenstädes framträdande ensidigheter och självtillräcklighet. Men principerna kunna modifieras efter lifvets och tidens behof, och rättvisan kräfver, att ej det hela får skulden för hvad en del felat samt att man ej är strängare vid bedömandet af den fria verksamheten än mot kyrkans officiella, vid hvilken man ju, trots dess ofta allt annat än ideella karaktär, dock gärna tror allt och hoppas allt. Framför allt — låt oss icke förlora blicken på tre ting: det pågående afkristnandet med dess i alla vinklar och vrår verksamma kolportörer, den växande prästbristen med dess oförmåga att så, som tiden kräfver det, tillgodose folkkyrkans behof, lekmannavärldens genom stigande bildning ständigt ökade förmåga att hjälpa till äfven med ordets vittnesbörd. Med dessa tre ting för ögonen ha vi själfva velat bedöma de tvenne verksamhetsgrenar, som genom sina jubileumsfester och minnesskrifter påkallat vår uppmärksamhet, och vi äro så innerligt öfvertygade om vikten af att från kyrkans sida både i ord och handling erkänna behöfligheten af en sådan verksamhet, att vi — som just i den senare festskriften en veteran i inre missionens tjänst vid fråga härom uttryckte det — skulle önska: »må det ja, som härtill svaras, ljuda så högt, att det kan förnimmas från Ystad till Haparanda».

J. Thulin.

Ett besök vid en betschuanamissionsstation.

Då man reser med järnväg från Kapstaden till Bulawayo, kommer man efter passerandet af ytterst ödsliga, skoglösa trakter omsider till mera leende nejder norr om Mafeking. Man befinner sig där inom det s. k. Britiska protektoratet. Detta namn betecknar ett mycket vidsträckt område mellan floderna Molopo i söder och Botletle i norr. Den öfvervägande delen af detta territorium är vattenfattig och mycket glest befolkad af buschmän och kringströfvande betschuaner, hvilka förr hållits i det nesligaste slafveri af de stammar, som ägde fastare boningsplatser vid källorna. Den beryktade Kalahariöknen upptager en ansenlig del af området i fråga, och östliga utlöpare af denna öken passerar man äfven under järnvägsresan. Men större delen af järnvägen genom det britiska protektoratet går genom trädbevuxna och vackra trakter. Öknens närhet gifver sig hufvudsakligen tillkänna genom den djupa sanden, som finnes, äfven där trädvegetationen är ganska riklig. Landet är här äfven kuperadt och bjuder på rätt mycken omväxling, om det också icke går upp i fägring mot södra delen af det i nordost liggande Rhodesia, isynnerhet distrikten Belingwe och Selukwe. De fast boende stammarna inom det britiska protektoratet äro betschuaner. Höfdingarne eller konungarne ha ganska stor makt. Endast i mycket svåra kriminella fall samt i fråga om höfdingarnes ömsesidiga förhållanden ingripa de engelska myndigheterna. Mest bekant bland dessa betschuanastammar torde Khama's stam vara. Det område densamma bebor är betydande. Där liksom på de flesta ställen inom protektoratet är det Londonmissionssällskapet, som representerar den evangeliska missionen. Och missionen

har här i regel haft stor framgång. Den nyss nämnde Khama, en mycket skicklig regent, har sålunda jämte en stor del af sitt folk antagit kristendomen.

Inom en jämförelsevis liten stam, Bakhatla-stammen, har emellertid mission bedrifvits af den kapholländska reformerta kyrkan, och det var med denna mission jag under min resa upp till Rhodesia i början af sistlidne maj månad fick göra en lika lärorik som glädjande bekantskap. I östliga delen af protektoratet, ganska nära gränsen till Transvaal, ligger Mochudi järnvägsstation och c:a 6 engelska mil därifrån missionsstationen med samma namn. Det var för mig en stor vederkvickelse att genom några dagars vistelse därstädes få göra ett välbehöfligt afbrott i den tröttande, flera dagar och nätter kräfvande järnvägsresan från södra delen af Kapkolonien upp till Rhodesia.

Genom en skogig, vacker trakt färdades jag på en djupt sandig väg i en vagn dragen af åsnor från järnvägsstationen fram till missionsstationen. Man blir ganska öfverraskad, då man där möter en stor stad med uteslutande svarta invånare. Dessa betschuaner bo nämligen icke, såsom zuluerna och äfven amakalangerna uppe i Rhodesia, spridda i större eller mindre gårdar, stundom utgörande några få hyddor, utan de älska att bo tillsammans i större samhällen. I Mochudi bo sålunda c:a 10,000 människor tillsammans. Hyddorna ligga tätt tillhopa, dels nere i en dal, dels på närliggande höjder och berg, där de bland träden och klipporna erbjuda en synnerligen pittoresk anblick. Från dessa berg har man en vidsträckt utsikt öfver en stor slätt in i Transvaal, där man ser ett och annat blånande berg höja sig. Hela Bakhatlastammen har omkring 40,000 medlemmar, och en del däraf bor inom Transvaals område. Öfver stammen härskar höfdingen Lenchwe (eller Lengue), och stort inflytande har äfven hans broder Sechali (eller Segali). Båda

två äro sedan lång tid kristna och taga sin kristna bekännelse på allvar.

Tillsammans med den holländske missionären Rev. Stofberg gjorde jag en dag besök i höfdingens gård. Den ligger mycket vackert på en höjd bland trädbevuxna klippor. Höfdingen var själf ej hemma. I likhet med en stor del af stadens befolkning befann han sig för närvarande under skördetiden borta på åkrarne. Dessa senare ligga ganska långt från staden, på 6 à 12 engelska mils afstånd. Där vistas under skördetiden folket flere veckor och bor där då i provisoriska hyddor. Höfdingens hustru, »drottningen», träffade jag emellertid hemma och likaledes en syster till höfdingen. Båda gjorde ett mycket godt och värdigt intryck. Gården, som består af flere hyddor af jord med grästak, i samma stil som de andra hyddorna i staden, utmärktes af mycken snygghet och renlighet. Ett hus i europeisk stil hade höfdingen också uppfört, men han bor icke där, utan använder det för mottagande af främlingar, som komma på besök. Af det samtal, som genom förmedling af missionären kunde föras med »drottningen», framgick, att kristendomen jämväl hos henne erhållit en god fästepunkt. Jag fick emellertid tillfälle att äfven se höfdingen själf. På lördags aftonen kom han ridande från sina åkrar för att på söndagen bevista gudstjänsten i sin stad. Han gjorde då ett kort besök i missionärshuset, där jag bodde, och det var en glädje att se den kraftige mannen, hvars uppträdande i allo ingaf förtroende. Af missionären hörde jag också, att han med omsorg och klokhet styrer sitt folk. Och hans regering är mycket mera verklig än mången europeisk härskares. Ty han besitter, såsom förut är sagdt, en ganska stor makt, i vissa afseenden nära nog envåldsmakt. Han fick af missionären det vitsordet, att han regerar såsom en fader för sitt folk. Stundom sammankallar han allesamman

eller större grupper för att lämna anvisningar eller gifva befallningar. Så hade han för en tid sedan till folkförsamlingsplatsen — ett slags torg i staden — sammankallat kvinnorna för gifvande af vissa föreskrifter angående ölbrygden i syfte att motarbeta dryckenskapen. Stundom kallar han till sig enskilda personer för enskild tillrättavisning eller råds gifvande. För detta ändamål har han en särskild rådkammare, som utgöres helt enkelt af en bestämd plats bland bergen, instängd af stora naturliga klippblock. Till denna plats äger ingen af hans folk tillträde utan att vara särskildt kallad af kungen själf.

Intressant var också det besök, som jag aflade hos kungens broder Sechali. Denne hade nyss uppfört ett på europeiskt sätt byggdt hus, men bodde ännu i en af de vanliga hyddorna. Äfven han hade ett imponerande utseende, och man fann snart, att man stod inför en begåfvad man, som tillika på fullt allvar omfattat kristendomen. Af samtalet med honom framgick tydligt, att han var en man, som flitigt och med eftertanke studerade sin bibel, och tillika, att han var hemmastadd i bönens värld. Bland de många minnena från mina under förra året gjorda resor i sydafrikanska länder förvarar jag besöket hos Sechali såsom ett af de käraste.

Af stadens omkring 10,000 invånare voro visserligen endast omkring 600 genom dopet upptagna såsom medlemmar i församlingen, och af stammens samtliga 40,000 medlemmar endast ett tusental. Men kristendomens verkliga inflytande är tydligen betydligt större än hvad dessa siffror synas gifva vid handen. Särskildt bör uppmärksammas, att den här bedrifna reformerta missionen på grund af sin uppfattning af dopet såsom endast utgörande en skön symbolisk handling, icke något nådemedel — denna åskådning mötte mig här hos de för öfrigt synnerligen älskliga missions-

arbetarne på ett oväntadt klart sätt — meddelar dopet mycket sent, först efter flere års undervisning. Ett märkligt tecken till folkets ställning gent emot kristendomen trädde mig till mötes i det meddelande jag erhöll angående den nyligen uppförda nya, rymliga kyrkan. Denna hade nämligen helt och hållet bekostats af de infödda självfva, af kristna *och hedningar.* De sistnämnda hade sagt, att emedan deras barn med all säkerhet komme att tillhöra den kristna kyrkan, ville de hjälpa till med uppförandet af gudstjänstlokal at dem. Något liknande hade äfven skett vid byggandet af ett skolhus. Den nyss nämnde Sechali, kungens bror, undervisar utan ersättning i en af de i staden befintliga skolorna. Äfven detta är utan tvifvel ett betydelsefullt tecken till kristendomens uppskattning bland denna stam.

Vänligt hälsades jag vid mina vandringar i staden med det vackra hälsningsordet *dumela,* d. ä. »jag tror på dig» — dessa betschuaners vanliga hälsningsord. Och särskildt var det för en nykomling en vacker syn att iakttaga de till eller från källorna vandrande kvinnorna, där de i sin tilltalande, sedesamma dräkt — väl draperade mantlar — buro sina vattenkrus på hufvudet. Men den mest gripande anblicken erbjöds mig dock vid gudstjänsten den söndag jag tillbragte i Mochudi. I följd af det mesta folkets bortovaro på sina skördefält var visserligen antalet gudstjänstbesökande denna söndag betydligt mindre än vanligt. Men icke desto mindre var det en skön syn att se denna andäktiga och i sången lifligt deltagande församling. Kungens broder Sechali ledde sången och satt vänd mot församlingen, tydligen med hela sin varelse deltagande i gudstjänsten. På en upphöjning vid sidan om talarestolen — något altare finns som bekant icke i de reformerta kyrkorna — stod en bänk för kung och drottning. Den förre hade på morgonen kallats till en sin broders dödsbädd och var däraf hindrad att denna söndag be-

vista gudstjänsten; den senare däremot var tillstädes, ehuru icke denna gång klädd i den leopardhud, som utgör ett tecken till hennes drottningavärdighet. Församlingen för öfrigt satt på golfvet, ty bänkar funnos ej. Och äfven de små barnen fingo tidigt vänja sig vid vistelsen i templet. Mödrar kommo nämligen med sina små, bärande dem enligt afrikansk sed på ryggen. Och tacksamt syntes det vara att tala till denna betschuanaförsamling. Öfverallt mötte jag ansikten, som tydligen lyssnade mycket uppmärksamt till den predikan, som det förunnades mig att med missionär Stofberg som tolk hålla i Mochudi kyrka.

Det är omisskänneligt, att ett framgångsrikt missionsarbete utföres på denna plats och att mottagligheten för evangelium där liksom bland betschuanastammarna öfver hufvud är stor. Med mycken trohet och hängifven offervillighet bedrifves också arbetet. Det var en ande af allvarlig mystik, tydligen besläktad med och påverkad af den af Andrew Murray i Sydafrikas holländska reformerta kyrka representerade riktningen, som bland missionsarbetarne i Mochudi mötte mig. Tydligt förnam jag där olikheten mellan reformert och luthersk ande, men på samma gång också mycket af det väsentliga, som enar kristna af olika bekännelser. Med mycken tacksamhet och glädje tänker jag därför tillbaka på de sköna dagar jag fick tillbringa bland de älskliga missionsarbetarne i Mochudi. Säkerligen hade äfven den ömma förlust, som drabbat missionär Stofberg genom hans unga makas död i klimatfeber efter ett mycket kort äktenskap, i sin mån bidragit till att sprida allvarlig stillhet öfver missionärshuset, där nu tvänne familjer bodde jämte missionär Stofberg, nämligen mr och mrs Knobel samt mr och mrs Joubert, och dessutom i ett hus strax intill en lärarinna, miss Retief.

Så fick jag genom detta besök en inblick i det trogna och med innerlig kärlek utförda missionsarbetet inom den nuvarande sydafrikanska holländska kyrkan. I Stellenbosch, Wellington och Worcester uti Kapkolonien hade jag fått se något af denna kyrkas kraftiga lif, sådant det gifver sig tillkänna vid dess bildningsanstalter, nämligen såväl universitet och skolor som missionsinstitut. Här i Mochudi var tillfälle att iakttaga detta lifs yttringar ute på missionsfältet.

Hj. Danell.

Kristologiska meditationer.

Den Jesus, som vi bekänna såsom Kristus, Guds enfödde Son, vår Herre, är aflad af helig Ande och född af jungfrun Maria, eller, såsom det heter i bekännelsens äldsta texter, född af helig Ande och af jungfrun Maria. Den materia (sit venia verbo!), af hvilken (ex qua) han är alstrad och danad, är den gammaltestamentliga uppenbarelsens helige Ande och den gudhängifna jungfrulighetens väsen. Såsom sådan kunde han kungöra och grunda Guds rike på jorden. Men detta utesluter ej, utan tvärtom bekräftar hans identitet med det eviga Ordet, som var hos Gud och själf var Gud. Det fordras blott en fördjupad kenosisuppfattning. Kenosis begynner därmed, att Logos begränsar sig själf till gestalten af den gammaltestamentliga uppenbarelsens Ande. Den af denne Ande danade människan blir så den köttvordne Logos, i hvilken kenosis, begränsningen, åter häfves, i det att Logos i sin nya, genom Jesu personliga lifsutveckling vunna existensform, den förhärligade Kristus, återvinner den universella makt, visdom och kärleksnärvaro, som tillhör honom såsom ett med Gud. Äfven Andens utgående af Sonen får här en djupare betydelse. Ur Logos' kenosis

framgår Anden i sin gammaltestamentliga begränsning, ur Kristus Anden i sin nytestamentliga fullhet, Anden »utan mått». Historien medierar själfva den trinitariska processen.

Otto Ahnfelt.

En tilltänkt evangelisk-luthersk konferens i Amerika.

Den allmänna evangelisk-lutherska konferensens historia går tillbaka till år 1867. Nämnda år hölls i Hannover ett förberedande möte mellan ett antal framstående tyska lutheraner, bland hvilka märktes von Zezschwitz, Luthardt, Kliefoth, Philippi, Dieckhoff och Uhlhorn. Beslut fattades då att söka förverkliga en närmare sammanslutning mellan medlemmarne af Tysklands lutherska kyrkor. Hufvudmedlet skulle utgöras af stora offentliga möten, till hvilka både lekmän och präster skulle äga tillträde. Några grundläggande stadgar antogos. och en kommitté utsågs med uppdrag att sammankalla den första konferensen på lämplig tid och ort. Den lutherska kyrkans bekännelseskrifter erkändes som basis för konferensen och regel för alla dess åtgöranden. Hvarje lutheran, som godkänner dem, vore berättigad att aktivt deltaga. För att gifva organisationen en permanent karaktär bildade man en mindre konferens af åtta representativa män från alla delar af Tyskland, och dessa valde i sin ordning en verkställande kommitté af nio personer.

Hittills hafva 11 möten hållits, alla i Tyskland utom det näst sista, som hölls i Lund år 1901. Konferensen har således begynt att antaga en i någon mån internationell karaktär. Sedan mötet i Lund har också konferensens konstitution

undergått åtskilliga viktiga förändringar. Härom har meddelande lämnats i Kyrklig Tidskrift 1902 sid. 559 ff., hvarest de den 24 september 1902 antagna »Grundbestimmungen» finnas in extenso införda. Hufvudsaken är, att konferensen därigenom åsyftar vinnandet af en mera internationell ställning. Ett uttryck åt denna sträfvan har gifvits bland annat därigenom, att, under det att en tysk, grefve Otto von Vizthum, är styrelsens förste ordförande, en svensk, nämligen biskop von Schéele, är dess andre ordförande. Denne senare har bland annat till uppgift att främja de utom Tyskland boende lutheranernas intressen, och särskildt har han intresserat sig för, att framdeles ett af konferensens möten måtte komma att hållas i Amerika. Att så måtte ske, önskar man också bland detta lands lutheraner. Generalkonciliet förklarade vid sitt sista möte i Norristown, Pa., 1903 »det vara högligen önskvärdt, att ett af den allmänna lutherska konferensens möten i en nära framtid — om möjligt år 1907 — komme att hållas i Amerika». För att realisera denna önskan uppdrog Generalkonciliet åt sin kommitté att till samverkan i detta syfte inbjuda framstående lutheraner tillhörande andra amerikanska associationer, hvarigenom en större verkställande kommitté för ändamålet kunde bildas. I januari 1904 sammanträdde med anledning häraf i Filadelfia ett antal män, som konstituerade sig såsom en allmän verkställande kommitté, hvilken skulle vidtaga nödiga mått och steg för hållande af ett den allmänna lutherska konferensens möte i Filadelfia år 1907. Ordförande (»president») i kommittén är William H. Staake, Esqr., Philadelphia, Pa.; sekreterare (»secretary») är M. W. Hamma, D. D., Baltimore, Md.; och skattmästare (»treasurer») är Hon. Chas. A. Schieren, New York. Dessutom finnes en »foreign corresponding secretary», nämligen A. Spaeth, D. D., L. L. D., Mt. Airy, Philadelphia, Pa.

I det upprop, som utsändts af kommittén, säges bland annat: »det är obehöfligt att bevisa, att hållandet af en sådan internationell luthersk konferens på vår kyrkas historiska mark i Amerika är något, som anbefaller sig självt åt hvarje verklig lutherans i Amerika sympati och hjärtliga medverkan. Det är hög tid, att den Augsburgiska konfessionens kyrka, reformationens moderkyrka, som har mer än 60 millioner medlemmar öfver hela världen, en gång blifver värdigt representerad inför vår amerikanska världs ögon genom en sådan internationell konferens. De band, som utgöras af vår gemensamma tro på Guds rena ord och sakrament, skola därigenom stärkas. Det intresse för vårt gemensamma arbete, som redan förenar särskildt de tyska och skandinaviska kyrkorna med Amerikas lutheraner på emigrantmissionens och diakonissverksamhetens områden, skall sålunda fördjupas och vidgas. På den yttre och den inre missionens områden skall våra europeiska lutherska kyrkors rika och mogna erfarenhet kunna skänka den största hjälp åt missionsarbetarne på denna sidan Atlanten. En personlig bekantskap öga mot öga med vår kyrkas i Amerika utveckling och närvarande läge skall för europeiska lutheraner uppenbara mycket, som för dem är nytt, och måhända äfven utgöra en sporre och uppmuntran under de växande svårigheterna och hindren, som resa sig på grund af de europeiska protestantiska statskyrkornas nuvarande belägenhet».

Meningen är, att, medan den tilltänkta internationella konferensen hålles i Filadelfia, således på den amerikanska lutherdomens historiska mark, äfven lokala massmöten skola arrangeras i andra större städer, särskildt i New York. För att underlätta konferensens förverkligande och särskildt genom bestridande af resekostnaderna försäkra sig om 40 à 50 representativa europeiska lutheraners deltagande i mötet, söker man nu samla en summa af c:a 6,000 dollars.

Med hänsyn till den allt närmare beröring, som under sista tiden ägt rum särskildt mellan vår svenska kyrka och Augustanasynoden i Amerika, är det att vänta och hoppas, att den sålunda planerade konferensen äfven i vårt land skall helsas med glädje och omfattas med intresse.

Hj. D.

Granskningar och anmälningar.

CLEMEN, CARL, D:r, Prof., *Paulus, sein Leben und Wirken.* I Teil: Untersuchung 410 s. Pris 8 mark. II Teil: Darstellung 332 s. Pris 5 mark. Giessen 1904. J. Rickersche Verlagsbuchhandlung.

Det är en ingående och omfattande undersökning af Pauli lif och skrifter, som föreligger i ofvanstående arbete af Professor Clemen i Bonn. Arbeten med samma syfte ha visserligen icke saknats, allt sedan Hausrath för nära fyrtio år sedan utgaf sin »Der Apostel Paulus». Vi erinra från senare tid t. ex om Professor Ramsays 1895 utgifna »St. Paul, the traveller and the roman citizen», Farrars äfven till vårt språk öfversatta, mera populära verk, Sabatiers o. a:s arbeten. Så hafva vi ju ock flera framställningar af den apostoliska tidsåldern i allmänhet, likasom ock mer eller mindre grundliga undersökningar af Pauli lif och lära föreligga i de s. k. nytestamentliga teologierna och inledningsskrifterna till de paulinska brefven. Men det, som gifver Clemens arbete ett särskildt värde, är icke blott den omfattande vetenskapliga undersökning, som här föreligger, utan framför allt en ingående detaljpröfning af hithörande under senaste tid lifligt debatterade frågor. Enligt förf:s mening har forskningen i många punkter kommit till profhålliga resultat, och det är dem, som han här vill framlägga, för att så Pauli personlighet och skrifter klarare måtte kunna uppfattas af vår tids människor.

Efter Beyschlags förebild vid hans behandling af Jesu lif skiljer förf. själfva den vetenskapliga undersökningen från den fortlöpande framställningen. Den förstnämnda innehålles i första delen af hans verk, den sistnämnda i den andra. Fördelen af ett sådant tillvägagångssätt är i ögonen fallande. Framställningen i den andra delen har naturligen sin förutsättning i den vetenskapliga undersökningen i den första. Vill man veta, hvarför förf. uppfattar en omtvistad fråga på det eller det sättet, måste man i de flesta fall gå tillbaka till denna. Men man slipper att få uppmärksamheten riktad bort ifrån hufvudsaken genom störande detaljundersökningar och vetenskapliga utredningar. Intrycket blir så mera ogrumladt och helgjutet. Förf. har synbarligen ock tänkt sig, att många läsare blott skulle hafva intresse för hans arbetes senare del. Den säljes ock särskildt. För oss är naturligen den första delen den viktigaste. Är den vetenskapliga undersökning, som förf. här lämnar för sin framställning af Pauli lif, tillfredsställande? Äro de resultat han framlägger profhålliga?

Författaren angifver först de förutsättningar, hvarifrån han utgår, s. 1—5. Därefter undersöker han källskrifterna: De paulinska brefven, s. 6—162, de kanoniska apostlagärningarna, s. 162—331, och de apokryfiska apostlagärningarna, s. 341—348. Till sist behandlas kronologien, s. 349—410.

Hvad förutsättningarna angår, häfdar förf., och det med all rätt, att äfven en vetenskaplig undersökning icke är förutsättningslös. Fråga är blott, om de förutsättningar, hvarifrån undersökningen utgår, kunna anses vara riktiga. För förf. är här kausalsammanhanget denna förutsättning, denna dock fattad från teleologisk synpunkt, så att orsak och medel, verkan och ändamål äro att betrakta som ekvivalenta begrepp. »Denn es giebt keinen Zusammenhang von Ereignissen, der nicht gleichzeitig unter dem kausalen und unter dem teleologischen Gesichtspunkte betrachtet werden könnte», (s. 3) såsom förf. anför efter Wundt, »System der Philosophie» s. 322. Förf. erkänner visserligen, att de yttersta grunderna alltid förblifva gåtfulla, så att i viss mån hela natur- och andevärlden för oss blir ett under eller en uppenbarelse; men undret i den vanliga meningen såsom »eine Durchbrechung des durch-

gängigen Kausalzusammenhangs» är för honom otänkbart. Berättelser om under och uppenbarelser, som innebära ett upphäfvande af kausalsammanhanget, betraktar han därför »ohne weiteres für ungeschichtlich» (s. 5). Om en historisk kärna ligger bakom dem, beror väsentligen på, om särskildt vissa drag i dem häntyda på en naturlig förklaring. Det är nu med en sådan förutsättning, som förf. går att undersöka källorna till Pauli lif. — Lika säker denna förutsättning synes för förf., lika ohållbar synes den oss. Att ett kausalsammanhang uppenbarar sig i utvecklingen icke blott på naturlifvets, utan äfven på människolifvets område, därom kunna ju meningarna icke vara delade. Mycket, som af föregående släkten betraktades såsom ett under, har ock en senare tid uppfattat såsom fullt möjligt på grund af sin kännedom om förut obekanta orsaker och krafter; mycket, som nu förekommer oss otänkbart, skall af följande generationer af samma skäl betraktas såsom fullt naturligt. Detta är visserligen sant. Men däraf följer icke, att den förutsättning skulle vara riktig, som gör den lefvande, personlige Guden beroende af den af honom själf i skapelsens och historiens utveckling gifna kausalitetslagen. Om han finner det för sina syften lämpligt att göra en högre ordning gällande inom det område, där eljest kausalitetslagen verkar, hvem kan hindra honom därifrån? Den förutsättning, hvarifrån förf. vid sin undersökning utgår, innebär enligt vår mening upphäfvandet af begreppet om en personlig och i förhållande till sin skapelse fri Gud. Han blir i själfva verket kausalitetslagens lydige tjänare, icke dess herre.

Förf:s undersökning af de paulinska brefven såsom källor för hans framställning af Pauli lif leder till följande resultat. Galaterbrefvet, de båda Tessalonikerbrefven, första Korintierbrefvet, Romarbrefvet, brefven till församlingarna i Kolosse och Filippi samt brefvet till Filemon äro att betrakta såsom paulinska. I Romarbrefvet är det blott doxologien kap. 16: 25—27, som först senare, någon tid före Polykarpi martyrdöd, blifvit tillagd »um einen vollertönenden Schluss zu gewinnen, als ihn das einfache: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν bildete» (sid. 109). V. 24 betraktar nämligen Clemen i

strid mot de viktigaste handskrifter säsom ursprungligt. I Kolosserbrefvet anser förf. för sannolikt, att kap. 1: 18—20 är en senare interpolation. Skälen därtill äro dock så svaga, att de knappt förtjäna ett allvarligt bemötande, och man kan undra, att en författare, som på ett så i det hela tillfredsställande sätt uppvisat ohållbarheten af talrika interpolationshypoteser, som af radikala kritiker antagits föreligga i andra af honom säsom paulinska erkända skrifter, icke i detta fall insett, att en interpolation här långt ifrån är »wahrscheinlich» (sid. 127). Tagas dessa verser bort, skulle något väsentligt i tankesammanhanget komma att saknas. Ty lika viktigt det måste vara för aposteln att framhålla Kristi enastående ställning till den ursprungliga skapelsen, lika viktigt måste det vara, att hans enastående och principiella betydelse med hansyn till den nya andliga skapelsen blir klart och bestämdt framhållen. Någon opaulinsk tanke kan icke heller i dessa verser uppvisas. Äfven det andra Korintierbrefvet leder enligt Clemen sitt ursprung från Paulus, men det är icke enhetligt utan sammanställdt af tre olika bref. Kap. 6: 14—7: 1 skulle då vara hämtadt ur ett förkanoniskt Pauli bref till denna församling, det nämligen, hvarpä hänsyftats i 1 Kor. 5: 9. Kap. 10: 1—13: 10 skulle ursprungligen ha tillhört ett bref, som af Paulus sändts till församlingen emellan kanons 1 och 2 Korintierbref. Det sista Korintierbrefvet skulle sålunda utgöras af andra Kor. 1: 6—13, 7: 2—9, 15 och 13: 11—13. Förf:s bevis för denna sin sönderdelning synes oss dock icke tillfredsställande. Det är svårt att förstå, att det icke skall kunna erkännas, att det är en och samma grundtanke, som behärskar Pauli framställning i hela detta bref och sammanhåller det såsom ett helt. Paulus har att häfda sitt apostoliska ämbete. Han gör det först inför församlingen, kap. 1: 12—6: 10, hvartill anknyter sig en afdelning, kap. 6: 11—9: 15, däri han ingår på, huru korintierna ha att motsvara detsamma. Det, som säges kap. 6: 11—7: 1, att korintierna böra öppna sina hjärtan för detta ämbetes nåd, att dess mål i dem mätte förverkligas, är just där på sin plats. I den senare delen, kap. 10—13: 10, riktar Paulus i öfverensstämmelse med grundtanken i det föregående ett direkt an-

grepp på sina vedersakare och häfdar så sin apostoliska myndighet. Man har med en viss rätt sagt, att Paulus i brefvets första hufvuddel likasom blottar det svärd, med hvilket han hugger till i den andra. Visserligen har man sökt göra sannolikt, att den ångrande syndaren i kap. 2 icke skulle kunna vara densamme, som blodskändaren i 1 Kor. 5; han måste tänkas ha varit en, som tillfogat Paulus någon personlig förolämpning. Den sorg, som Paulus uttrycker i kanons andra bref, skulle icke heller ha sin tillräckliga förklaring i kanons första bref. Clemen upprepar dessa argument i anslutning till en mängd föregångare såsom Bleek, Hilgenfeld, Hausrath, Weizsäcker, Jülicher m. fl. Men innehåller då icke 1 Kor. 3: 1; 5: 6; 4: 7; 14: 36 redan i själfva uttrycken skärpa nog, för att icke tala om den allvarsamt tillrättavisande ton, som genomgår hela brefvet? Och hvarför de förhållningsråd, som Paulus gifver i 2 Kor. 2 icke skulle ha sin tillräckliga förklaringsgrund i det, som vi af 1 Kor. 5 känna om blodskändaren, är svårt att inse. Man begriper icke den mildhet, med hvilken Paulus här kap. 2: 5 behandlar blodskändaren (Jülicher), likasom icke en syndare, som vaknar upp ur en sådan synd, som det här var fråga om, på ett alldeles särskildt sätt skulle behöfva mildhet för att icke falla i förtviflan. Om syndaren i 2 Kor. 2 vore en, som personligen förolämpat Paulus, då skulle väl det, som säges kap. 10 f., ju särskildt ha afsett honom, men där vänder sig Paulus icke mot en utan mot flere, utan att det finnes ens en antydan, att någon enskild bland dem framför de andra kränkt honom. — Enligt vår mening föreligger så intet profhålligt skäl, hvarför icke kanons 2 Korintierbref skulle kunna betraktas såsom enhetligt. Att stycken ur andra bref skulle blifvit inskjutna på sätt, som här skett, förefaller ock mindre sannolikt. —

De bref, hvilkas paulinska ursprung Clemen helt och hållet bestrider, äro Efeserbrefvet och 1 Timotei bref. Äfven 2 brefvet till Timoteus och brefvet till Titus äro till största delen oäkta. Af 2 Timotei bref skulle blott kap. 1: 15—18 och kap. 4: 9—22, det sistnämnda stycket dock icke genomgående, leda sitt ursprung från Paulus. Paulus skulle nämligen icke v. 11 kunna säga, att Lukas ensam var hos honom,

och likväl på samma gång enligt v. 21 hälsa från Evbulos, Pudens, Linus och Claudia. Besynnerligt måste dock erkännas vara, att Paulus icke skulle kunna hälsa från namngifna *församlingsmedlemmar*, som Timoteus sannolikt kände, och på samma gång meddela honom, att af hans *medarbetare* blott Lukas ännu var kvar hos honom. Af brefvet till Titus skulle endast 3: 12—15 med undantag af fem ord i slutet på v. 14 kunna betraktas såsom äkta.

Hvad nu först de s. k. Pastoralbrefven angår, beror äkthetsfrågan väsentligen på, om man får antaga den gamla traditionen, att Paulus blifvit fri från sin första fångenskap och först vid en andra fångenskap i Rom lidit martyrdöden. Vi skulle alltför mycket inkräkta på tidskriftens begränsade utrymme, om vi här skulle ingå på denna mycket omdebatterade fråga. För vår del kunna vi icke annat än anse Zahns bevisning i hans »Einleitung» för traditionens riktighet väsentligen tillfredsställande, och vi ha icke genom Clemens bevisning kunnat känna oss öfvertygade om riktigheten af det resultat, till hvilket han kommit. — Lika litet kan förf:s bevisning för sin uppfattning af Efeserbrefvet sägas vara tillfredsställande. Det är väsentligen gamla argument, som, alltsedan Usteri 1824 i anslutning till Schleiermachers då ännu icke utgifna föreläsningar utgaf sin »Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs», framhållits af en Baur, Hilgenfeld, Davidson, Holtzmann, Pfleiderer, Weizsäcker, Mangold, Schmiedel m. fl. och senast af von Soden och Klöpper. Vi vilja något närmare skärskåda de viktigaste af dessa argument — bland dem äfven några, som Clemen icke upptager, då det här gäller en skrift, om hvilken Luther säger, att den hör »till Nya testamentets mest gedigna och ädla böcker, som visa dig Kristus och lära dig allt, hvad som för dig är af nöden att veta för att varda salig, om du ock aldrig hör eller ser någon annan bok eller lära.» Skulle nu denna skrift vara ett verk af en falsarius?

Man har sagt, att här möter en ny opaulinsk uppfattning af kyrkan. Det är riktigt, att det måste sägas vara för detta bref särskildt egendomligt, att församlingsbegreppet med en egendomlig klarhet och bestämdhet framhålles. Men

är brefvet skrifvet under Pauli första fångenskap i Rom, d. v. s. vid den tidpunkt i urkyrkans utveckling, då judendomen såväl i Palästina som diaspora afgjordt förkastat evangelium och evangelii öfvergång från judarne till hedningarne var ett faktum — jfr Apg. 28: 25—28, — så ligger däruti enkelt och påtagligt förklaringen därtill. Just vid en sådan kritisk tidpunkt, då de kristna i följd af den ställning, judendomen intog till evangelium, stodo i begrepp att lösgöra sig från sin förbindelse med så att säga sin moder, från henne blott medtagande en kvarlefva efter nådens utkorelse, och sålunda måste sakna det stöd, de i henne både i inre och yttre afseende haft, just då var det särskildt af nöden att framhålla de kristnas enhet, att de tillsammans utgjorde en enda lefvande kropp under det ena hufvudet, den på kraftens högra hand upphöjde men genom Anden i alla sina lemmar närvarande Kristus med ett härligt personligt mål, nämligen att växa till en fullkommen man, det mått af ålder, som tillkommer Kristi fullhet, Efes. 4: 13; 5: 27; 2: 21, 22, och ett härligt världsmål, nämligen att allt åter skulle varda sammanfattadt i Kristus, Efes. 1: 10, att jaga efter och kämpa för. Församlingsbegreppet såsom uttryck för en alla församlingar omfattande enhet är dock i Efeserbrefvet icke något nytt begrepp. I Galaterbrefvet 1: 13 säger Paulus, att han förföljt »Guds församling»; i 1 Kor. 10: 32 manar han att icke vara någon till anstöt, vare sig judar eller greker eller »Guds församling»; i Kor. 12: 28 erinrar han, huru Gud har »i församlingen» satt först apostlar, sedan profeter o. s. v. Begreppet i angifven mening fanns sålunda förut. Det nya i Efeserbrefvet är, att det i följd af situationen med särskild styrka framhäfves och klarare och allsidigare utvecklas. — I fråga om läroåskådningen för öfrigt har man i Efeserbrefvet trott sig upptäcka mycket opaulinskt. Vid den tidpunkt, till hvilken vi ofvan förlagt detta brefs affattande, var det särskildt af nöden att varna för en osund sammanblandning af såväl kristendom och judendom som kristendom och hedendom och därmed oskiljaktigt sammanhängande söndringar och sekteriska sträfvanden. Församlingens afskiljande från judendomen, som då, såsom nämndt, allt tydligare förelåg som en historisk

nödvändighet, måste visserligen för många icke blott judekristna utan äfven hednakristna te sig såsom något obegripligt i ljuset af Guds löften till Israel och därför å ena sidan leda till försök att förekomma denna brytning genom att sammansmälta den judiska och kristna åskådningen till en gemensam. I de galatiska församlingarna möta vi ett sådant försök att infoga de nya kristna begreppen i en väsentligen judisk åskådning. Å andra sidan låg det lika nära till hands för många tänkande hednakristna, då de så sågo sig afskilda från judendomen och kände sig så att säga stå på egen mark, att söka förena sin nya kristna åskådning med sin ursprungliga, den de såsom hedningar ägt. Särskildt var frestelsen därtill stor i Mindre Asien, där genom den joniska naturfilosofien och den frygiska naturkulten marken var synnerligen väl förberedd för sådana sammansmältningsförsök. Den hedniska panteismen gjorde försök att uti sig infoga de nya kristna begreppen, hvilket naturligen måste leda till deras vanställande. Annorlunda måste resultatet blifva, då den kristna åskådningen låter sitt ljus falla på det sanna i panteismen. Då uppstår en så att säga kristlig panteism, d. ä. teism med sitt på en gång skarpa åtskiljande och innerliga förenande af Gud och världen, Gud och människosläktet, Gud och församlingen, med sitt energiska framhäfvande af motsatsen mellan synd och rättfärdighet, af försoningen och det därutur framväxande nya lifvet i individen, församlingen och inom det mänskliga samfundslifvets olika områden. Det är just detta, som Paulus gör, då han skrifver sitt bref till de efesinska församlingarna såsom en jublande lofsång öfver Guds frälsningsråd. Icke visserligen direkt men indirekt utgör så detta bref en polemik mot dessa osunda sammansmältningsförsök af judendom, kristendom och hedendom, hvilka Paulus redan i sitt afskedstal till de efesinska äldste i Milet häntydt på. Vid tidpunkten för vårt brefs skrifvande hade de just börjat framträda, om de ock ännu befunno sig i en mycket oklar jäsningsprocess. I sin tid skulle därur gnosticismen framgå såsom en fullmogen frukt. — Efter denna allmänna blick på situationen, som är ägnad att förklara mycket i detta bref, öfvergå vi till att pröfva de viktigaste

detaljanmärkningarna. Försoningen skulle afse blott förhållandet mellan judar och hedningar, hvarvid hänvisas till kap. 2: 13—15, men man har därvid förbisett, att enligt vers 16 en försoning af djupare art framhålles såsom förutsättning för den förra: deras gemensamma försoning med Gud. — I stället för parusien, som af Paulus uppfattades såsom den nära förestående afslutningen af den innevarande tidsåldern, skulle här ställas i utsikt en långsam utveckling under flere generationer. Men dessa αἰῶνες ἐπερχόμενοι, Efes. 2: 9, sammanfalla med den messianska tiden, som just med parusien tager sin början. — Äktenskapsbegreppet skulle här vara ett annat än det Paulus framhåller i 1 Kor. 7; här ses det från etisk, där från natursynpunkt. Men man har förbisett, att just i 1 Korintierbrefvet äfven den etiska synpunkten klart och bestämdt framhålles; jfr 1 Kor. 11: 3, 7. Vi behöfva dock icke här närmare ingå på enskildheterna i Efeserbrefvets läroåskådning, då Clemen själf erkänner: »Die meisten lehrhaften Eigentümlichkeiten des Epheserbriefs, die man gegen seine Echtheit anführt, liessen sich auch unter ihrer Voraussetzung begreifen, selbst das, was wir 3: 10 über die Einwirkung der Erlösung auch auf die Engelmächte lesen» (s. 139). Han undrar blott öfver, »dass die Betonung der Erkenntnis hier nicht, wie im Kolosserbrief, durch den Gegensatz gegen eine Irrlehre motiviert ist» (s. 139). Men detta är ju förklarligt, om irrläran vid denna tidpunkt framträdt aktuell blott i församlingen i Kolosse, den längst bort liggande af de efesinska dotterförsamlingarna. Då Paulus emellertid kunde förutse, att den skulle komma att gripa omkring sig och han ville värna de öfriga församlingarna mot inflytande från densamma, säger det sig självt, att han lättast skulle vinna detta syfte genom att positivt och allsidigt föra dem in i Guds frälsningsråd i Kristus och lära dem att fröjdas däröfver. Att det dock här skulle komma att gälla kamp mot främmande inflytelser, därom vittnar icke minst den energiska uppfordran i brefvets slut, kap. 6: 10—20. — För Clemen synes särskildt betänklig »der ganze klebende Stil», som skulle gifva vårt bref »einen ganz andern schriftstellerischen Charakter» i jämförelse med Pauli bref för öfrigt (s. 139). Denna olikhet

får sin naturliga förklaring i den olika situationen och det olika syftet. Tonen i en lofsång kan ju icke vara densamma som i en stridsskrift sådan som Kolosserbrefvet, och dock betraktar äfven Clemen detta sistnämnda bref i fråga om stilen som »einen Vorgänger» till vårt bref. — Särskildt förhållandet till Kolosserbrefvet och 1 Petri bref synes enligt Clemen göra vårt bref misstänkt. Hvad förhållandet till Kolosserbrefvet angår, menar Clemen, att »wenigstens 6: 21: ἵνα δὲ καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε τὰ κατ᾽ ἐμὲ κτλ, in einer Weise auf jenen verwiese, die den Lesern nicht unmittelbar verständlich sein konnte» (s. 139). Detta kan svårligen vara riktigt. Äro de båda brefven skrifna samtidigt och Kolosserbrefvet först, så är detta καί framför ὑμεῖς från Pauli synpunkt fullt förklarligt, och är brefvet en cirkulärskrifvelse, såsom det förvisso är, hvilket då naturligen ock läsarne i de olika församlingarna fingo veta, så är detta καί äfven från läsarnes synpunkt fullt förståeligt. — Hvad åter förhållandet till 1 Petri bref angår, så skulle enligt Clemen den s. k. hustaflan 5: 21 f. vara hämtad från 1 Petri bref, och då detta är efterpaulinskt, skulle följaktligen Efeserbrefvet icke kunna leda sitt ursprung från Paulus. Sammanhanget, där den förekommer i Efeserbrefvet, skulle icke vara så naturligt som i 1 Petri bref. Det är skälet. Hvilket sammanhang, som är det naturligaste, därom kunna ju meningarna vara delade. Oss förefaller sammanhanget i Efeserbrefvet lika naturligt som i 1 Petri bref. Sedan Paulus visat, huru i det personliga lifvet ett rättsinnigt väsen i Jesus skall genomföras, kap. 4: 17—5: 21, öfvergår han till att framhålla, huru ett rättsinnigt väsen i Jesus skall genomföras i familjelifvet genom makars, föräldrars och barns, husbönders och tjänares af den tjänande kärleken bestämda förhållande, kap. 5: 22—6: 9. Just maningen till ödmjukt tjänande genom ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις i vers 21, som skall prägla den enskilda församlingsmedlemmen i förhållande till andra, bildar en naturlig öfvergång till de följande maningarna. Ty låt vara att rent formellt sedt ὑποτασσόμενοι endast är att hänföra till αἱ γυναῖκες, då underförstådt såsom ὑποτασσόμεναι, så gäller det dock sakligt äfven οἱ ἄνδρες, τὰ τέκνα, οἱ πατέρες och οἱ δοῦλοι. Äfven

deras rätta förhållande är ett ὑποτάσσεσθαι, ehuru framträdande på ett för hvar och en inom deras olika områden egendomligt sätt. Om för öfrigt Efeserbrefvet förutsatte 1 Petri bref, borde väl på något sätt sistnämnda brefs grundtanke: att trösta i bedröfvelse, återfinnas här, men därom ha vi icke en antydan. Icke ens ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ, kap. 6: 13, har afseende på något förhandenvarande trångmål utan syftar på något tillfälligt, som Paulus väntar kan komma för den enskilde. — De argument, vid hvilka Clemen lägger särskild vikt, äro »die Selbstbeurtheilung des Apostels» och »die Unpersönlichkeit des Briefs (s. 140 f.). Hvad det förstnämnda angår, skulle Paulus icke kunna uttala sig, som han gör kap. 2: 3, 20 och 3: 4 f. Att Paulus icke skulle kunna säga om sig, att han en gång varit bland dem, som vandrat ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός, och att han varit bland τέκνα φύσει ὀργῆς, är svårt att förstå inför uttalanden som Rom. 7: 14 f. och Rom. 3: 19. Hvad som här säges öfvergår på intet sätt hans bekännelse där: »Jag är köttslig, såld under synden» och hans vittnesbörd om hela världen såsom »straffskyldig» inför Gud. Att vid uttryckssättet i Ef. 2: 3 tänka på ett groft köttsligt syndalif, därtill föreligger ingen anledning, då för Paulus ett lif i finare själfviskhet äfven är ett lif ἐν σαρκί, Rom. 8: 5 f., där man gör hvad köttet vill. — Att Paulus kap. 2: 20 och 3: 4 f. objektivt talar om apostlarne är lika litet ett vittnesbörd mot Pauli författareskap, som liknande uttryckssätt 1 Kor. 12: 28, 29 talar emot Pauli författareskap till detta bref. Icke ens Clemen har där dragit denna slutsats. Af jämförelse mellan Efeserbrefvets kap. 3: 2 och 7 med vers 5 framgår ock otvetydigt, att förf. inräknar sig bland apostlarne. Att ἅγιοι framför ἀπόστολοι skulle väcka betänkligheter, är egendomligt. Då Paulus i öfverskriften till brefvet karaktäriserar läsarne såsom ἅγιοι, hvarför skulle han icke då på samma sätt kunna karaktärisera apostlarne. Ty att Paulus af något slags blygsamhet skulle hindrats att använda detta uttryck om apostlarne, om han räknade sig själf bland dem, är väl ett tämligen löst antagande, då han omedelbart förut och efteråt framhäfver just sig själf såsom en utkorad bärare af Guds hittills icke fullt uppenbarade

frälsningsråd, och att ἅγιοι här skulle vara att fatta i en annan mening än den vanliga, är ett löst antagande. Hvad till sist angår brefvets opersonliga karaktär, att här icke förekomma några hälsningar till namngifna församlingsmedlemmar, att Paulus synes betvifla, att läsarne fått någon fullständig undervisning, kap. 4: 21, att han endast genom andra hade kännedom om deras kristna tillstånd, kap. 1, 15, o. s. v., så lösa sig dessa svårigheter, trots allt hvad Clemen säger däremot, genom antagandet af att detta bref är en cirkulärskrifvelse. Hvad särskildt hälsningar till namngifna personer angår, är det att lägga märke till, att sådana förekomma endast i tvenne af Pauli bref: Romarbrefvet och Kolosserbrefvet, sålunda i bref, ställda till församlingar, i hvilka Paulus, då han skref brefven, ännu icke varit — jfr Koloss. 2: 1 — och det synbarligen i syfte att visa, att han icke stod alldeles främmande för dem. Och i en cirkulärskrifvelse, som skulle öfverföras från den ena församlingen till den andra, kunde naturligen hälsningar till namngifna personer icke förekomma. — När man, såsom Clemen gör, till sist för att bestyrka sin mening tager sin tillflykt till sådana argument, som att Paulus i öfverskriften till detta bref icke såsom i Kolosserbrefvet nämner Timoteus såsom medafsändare och att uttrycket kap. 2: 11: οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία — ἡ λεγομένη περιτομή skulle hänvisa till en tid, »wo Vorhaut und Beschneidung im eigentlichen Sinn keine Rollen mehr spielten» (s. 146), då synes man verkligen vara i förlägenhet om verkliga skäl. — Redan Renan har på sin tid förklarat: »Bland de bref, som bära Pauli namn, är måhända Efeserbrefvet det, som tidigast citeras som en skrift af hednaaposteln». Man jämföre blott t. ex. Ignatius, ad. Eph. kap. 12: 3: »I ären genomgångsstället för dem, som upphöjas till Gud, den helige Pauli medinvigde (jfr Ef. 3: 2 f.), som i hela brefvet (jfr 1: 16; 3: 14) tänker på eder i Kristus». Såsom torde framgå af det ofvan anförda, ha vi ingen grundad anledning att betvifla riktigheten af detta den äldsta kristna kyrkans vittnesbörd i detta afseende.

Vid sin undersökning af de kanoniska Apostlagärningarna kommer förf:s principiella förutsättning till en rikligare användning. Då vi icke kunnat erkänna den såsom prof-

hållig, säger det sig självt, att vi gentemot de resultat, till hvilka förf. med användande af denna sin förutsättning kommit, måste nästan i hvarje fall häfda en alldeles motsatt uppfattning. Då enl. förf. allt, som genom kausalsammanhanget icke kan naturligt förkaras, bör betraktas som ohistoriskt, så falla de flesta underrättelser, som Apostlagärningarna omtala, under denna dom. Detta gäller då ock följdriktigt Kristi verkliga uppståndelse och hans uppenbarelser för lärjungarne, så ock uppenbarelsen för Paulus vid hans omvändelse. Clemen erkänner visserligen: »Im allgemeinen will er (Apg:s förf.) gewiss die Erscheinung Jesu, die ja Paulus selbst ebenfalls bezeugt, als eine objektiv-reale aufgefasst wissen» (s. 196). Däraf skulle dock icke följa, att vi skulle hafva att uppfatta det på detta sätt. Kristi verkliga uppståndelse är således enligt Clemen ingen objektiv verklighet. Tron därpå är endast en frukt af visioner, som lärjungarne haft, besynnerligt nog trots sin oförmåga att kunna förstå det talet om Kristi död och uppståndelse och trots det de »wenig dafür disponirt schienen» (s. 206), såsom förf. erkänner. De hade återvändt till Galileen. »Wenngleich sie zunächst nicht an seine Auferstehung glaubten, so konnte doch das Bild ihres Herrn nicht sofort aus ihrem Herzen verschwunden sein, sondern musste gerade in der galiläischen Umgebung wieder recht lebendig werden» (s. 205). Därjämte skulle Gamla testamentets profetior ha medverkat. Såsom i Luk. 24: 26 säges, måste ju Messias sådant lida och sedan ingå i sin härlighet. Så skulle den första visionen ha framkallats, och den ena, »wie das so oft der Fall ist», framkallat andra (s. 207). Ett sådant resonnemang behöfver inför den tomma grafven och den plärofori, som uppfyllde de förut så försagda och inför Kristi tal om hans död och uppståndelse så oförstående lärjungarne, knappast någon vederläggning. Den hastiga, oväntade och genomgripande förändringen i lärjungarnes uppfattning och den absoluta segervisshet, med hvilken den utbasunades, kan omöjligen förklaras utan det massiva faktum, som ligger i Kristi verkliga uppståndelse. Att här taga sin tillflykt till självskapade visioner är att förklara en följd ur otillräcklig grund. Besynnerligt nog erkänner Clemen den

tomma grafven såsom »entschieden historisch» — »denn sonst hätten, war Jesus überhaupt so, wie uns erzählt wird, begraben worden, mindestens seine Feinde später dort nachgeforscht» (s. 122). Men icke desto mindre säger han: »das leere Grab braucht, *da nach unsern ältesten Berichten niemand Zeuge der Auferstehung war*, (kurs. af oss), doch nicht so erklärt zu werden, wie die Evangelisten voraussetzen» (s. 199). Huru man på annat sätt skall förklara detta historiska faktum, låter Clemen dock icke läsaren veta. Öfversteprästerna och rådet tillstoppade krigsmännens mun med en stor penningsumma och sade: »Sägen, att hans lärjungar kommo om natten och stulo honom bort, medan vi sofvo», Matt. 28: 13. En af den modernt liberala riktningens män, O. Holtzmann, menar i sitt »Leben Jesu», att Josef af Arimatia, som icke gärna i följd af pietet mot sina anhöriga(!) kunde tillåta, att en afrättads kropp längre, än det var absolut nödvändigt, hvilade i hans familjegraf, skulle efter 24 timmar kommit och tagit Jesu lekamen, burit bort den och nedgräft den på ett annat ställe(!!). Hvad man skall tänka om dylika förklaringar, torde icke behöfva sägas. — Hvad åter särskildt Paulus angår, så skulle det icke heller ligga någon objektiv verklighet i det han innan framkomsten till Damaskus upplefde i öknen. Det var endast en vision, till hvars framkallande många yttre och inre omständigheter skulle samverkat. Det enda verkligt historiska skulle kunna vara, att Paulus blifvit bländad, men äfven detta tämligen betydelselösa drag i berättelsen synes förf. osäkert. »Warscheinlicher», tillägger han, »handelt es sich doch hier schon um einen sagenhaften Zusatz, hervorgegangen aus der Anschauung, das man ein himmlisches Wesen nicht ungestraft schauen könne» (s. 210). Hvad Paulus själf säger om sin erfarenhet vid detta tillfälle, därom synes förf. icke mycket bekymra sig. — Äfven de tal, som i Apg. tillskrifvas Petrus, Stefanus och Paulus, äro enligt Clemens uppfattning så godt som alltigenom äfven i sina grundtankar ohistoriska. Kommer så därtill, att förf. i Apg:s framställning för öfrigt har att anmärka såsom »ungeschichtlich» icke blott mycket i de enskilda styckena utan äfven i fråga om händelsernas sam-

manhang, så kan man ha anledning att undra, att han kan afsluta sin undersökning af denna källskrift för Pauli lif på följande sätt: »Im einzelnen enthält das Buch doch, auch ausserhalb der beiden Quellen (urkällan och en annan källskrift, som skulle ligga till grund för Apg.), so zahlreiche zuverlässige Überlieferungen, das es für die Darstellung namentlich des Lebens des Paulus die besten Dienste leisten kann» (s. 331). Utrymmet förbjuder oss att här ingå på en närmare granskning.

Hvad angår den paulinska evangeliiförkunnelsen, anmärker Clemen (s. 269), att »das Unmoderne seines Evangeliums in Athen besonders zum Bewusstsein gekommen war», och däruti skulle då förklaringen ligga till, att han enligt 1 Kor. 2: 3 i Korint framträdt »i fruktan och i mycken bäfvan». Förunderligt måste det då anses vara, att Paulus, såsom så många moderna teologer i våra dagar, icke anpassade sitt evangelium efter sin »moderna» tid, utan att han just i Korint, den för sin rikedom och bildning så berömda staden, predikade den korsfäste och uppståndne Kristus, 1 Kor. 15: 1—4, ja uttryckligen förklarade, att han bland dessa moderna icke »visste något annat än Jesus Kristus och honom korsfäst», 1 Kor. 2: 2. Han tog icke bort förargelsen i evangeliet, då han af erfarenhet visste, att det just var däri, som frälsningskraften låg. Paulus kände för visso icke ett ögonblick ens en frestelse att offra det, som för så många moderna teologer synes vara så lätt att offra eller åtminstone hölja ett täckelse öfver, såsom om det skulle vara något oväsentligt. Hade Paulus handlat, som dessa moderna teologer göra, då skulle sannerligen resultatet af hans verksamhet i Korint icke ha blifvit en Guds församling därstädes utan på sin höjd en samling människor med mer eller mindre oklar, allmän religiös prägel. Orsakerna till Pauli fruktan och bäfvan i Korint lågo ock i helt andra omständigheter än i det Clemen påpekat.

Hvad till sist angår de apokryfiska apostlagärningarna: acta Pauli, acta Petri, acta Petri et Pauli m. fl., så hafva de så godt som ingen betydelse för en framställning af Pauli lif. Särskildt i den punkt, där Clemen frånkänner dem allt

historiskt värde, deras meddelanden om Pauli och Petri vistelse i Rom, våga vi dock med Zahn tro, att de kunna hafva någon betydelse.

I fråga om undersökningen af kronologien menar Clemen, att Pauli omvändelse skulle ägt rum, om icke samma år som Jesus dog, dock året därpå (år 31), hvilket synes oss omöjligt. Apostlamötet skulle ha hållits redan 48, första missionsresan skulle omfatta åren 43—47, den andra åren 49—52, den tredje åren 53—59. Efter fångenskapen i Cesarea 59—61 och fångenskapen i Rom 62—64 skulle han ha lidit martyrdöden därstädes sistnämnda år. Galaterbrefvet skulle vara hans äldsta bref, skrifvet år 50. Därefter komma de båda Tessalonikerbrefven, skrifna år 51. Första Korintierbrefvet är skrifvet 56. Till följande år höra 2 Timotei bref 4, 19; 22 a., 2 Kor. 10—11, 1—9 och Titus 3, 12—14 (15). Romarbrefvet är skrifvet 59, Kolosserbrefvet och brefvet till Filemon samt 2 Timoteibref 4, 9—18 vore att förlägga till fångenskapstiden i Cesarea. Och till fångenskapstiden i Rom skulle 2 Tim. 1, 15—18 och Filipperbrefvet höra.

Vår anmälan har redan blifvit för vidlyftig. Mera än hvad som här sagts torde icke heller vara af nöden för att få ett intryck af karaktären af detta Clemens arbete. Vår principiella ståndpunkt är en annan än hans. Och då utgångspunkten för hans undersökningar för oss är ohållbar, kunna vi ju helt naturligt för vår del icke betrakta många af de resultat, som han på denna väg vunnit, såsom säkra. Hans bekämpande af den radikala kriticismen af Pauli bref är dock alltid värdt ett varmt erkännande. Många af de interpolationshypoteser, hvilkas ohållbarhet han uppvisat, äro visserligen af den beskaffenhet, att de, utan att man behöfde röra vid dem, skulle självdö. Men uppvisandet af deras ovederhäftighet har dock alltid den betydelsen, att dessa kritici icke kunna säga, att man negligerat deras skäl. För dem, som mottagit något intryck af den radikala kriticism, som vi här åsyfta, skall Clemens arbete hafva en icke ringa betydelse.

Om den andra afdelningen af förf:s arbete må till sist blott nämnas, att äfven enligt vår uppfattning där finnes mycket af värde. Åtskilligt bär dock, äfven frånsedt hvad

som framgår af vår granskning af den första delen, i hög grad prägel af att vara konstrueradt utan profhållig vetenskaplig grund. Icke minst gäller detta framställningen af den tidigaste missionsverksamheten i Cilicien och Syrien.

A. Kolmodin.

SKOVGAARD-PETERSEN, C., *Menneskeheden uden Kristus. De religiøse Mennesketyper II. Kan der leves paa religiøs Overtro?* Kiøb. 1905. J. Frimodts Forlag.

Första delen af detta apologetiska arbete har redan i denna tidskrift varit föremål för granskning (1903 p. 448 f.). Då gällde frågan: »*Kan der leves paa Rationalisme?* Nu, såsom vi höra, har förf. gjort till sin uppgift att besvara frågan: »*Kan der leves paa Overtro?*» Härmed kommer han in på våra dagars spiritism, teosofi m. m. Och kan denna del kanske så till vida anses än mer tidsenlig än den första, som åtskilligt tyder på, att den religiösa negationens gifna reaktion, *Overtro*, icke är långt borta.

Förf:s metod är denna gång icke alldeles densamma som vid behandlingen af rationalismen. Då utgick han från fyra historiska individer såsom typer: Rousseau, Goethe, Franklin och Tolstoy. Här är det mindre den individuella personligheten än vissa tidsriktningar, från hvilka han utgår. Och härpå har enligt vår mening hans framställning vunnit. Ty att systematiskt fixera en individuell, religiös lifsutveckling skall alltid blifva en vansklig sak. Det religiösa lifsinnehållet är härför alltför subtilt och skiftande, alltför djupliggande. Annorledes den eller den religiösa tidsriktningen, såsom den i skriftliga uttalanden föreligger. »*Litera manet.*»

Minst tilltalar oss inledningen. Förf. fasthåller här såsom ett formellt band mellan de båda delarne bilden af den »ituslaaede Sandhed». Bilden är i och för sig träffande; och vi minnas, med hvilken fyndighet den tillämpades på rationalismens taktik att först sönderslå kristendomen och sedan försöka hopkitta bitarne. Och dock saknades icke redan där ett och annat intryck af ett väl långt gående pressande af bildens enskilda drag. Än starkare återkomma dessa intryck i föreliggande del, där samma bild ända där-

hän pressas, att förf. till sist så skiljer mellan rationalism och »Overtro», att, under det den förra liknas vid *blott* »itu-slaaede Sandhedskaar», denna senares sanningsskärfvor äro *både* »ituslaaede og *smudsige*».

Däremot kan framställningen sägas växa i värde och intresse, i samma mån den skrider framåt.

Sin apologetiska ståndpunkt angifver förf. fint: »Tanken drages af Sandheden som Fuglen af Jorden. Den standser paa sin Flugt ved et enkelt Punkt. Den ser noget, som den ikke før har set. Nye Idéers nye Glimt farer igjennem den. Men naar saa »Idéen» er tænkt til Ende og »Systemet» ridset ud — ak, hvor sidder saa ikke Tanken tung og træt og seer paa sit eget Værk! I saadanne Øjeblikke gik ofte mit Hjærtes Tro til den trætte Tanke og hviskede: 'jeg ser, Du er forknyt, og véd hvorfor. Du har villet fatte Guds frelsende Sandhed og lægge den klar for Dine Ojne, og alt, hvad Du vandt derved, var, at Sandheden blev mindre guddommelig'. Og mit Hjærtes Tro talte ret. — Skal vi da forbyde Tanken at sysle med Sandhedens Aabenbaring i Kristus? Skal vi berøve os selv Tankens Vinger for des hurtigere at faa Englevinger? Der er dem, der mener det. Men ogsaa dét er galt. At kræve Selvfordummelse i Troens Navn er sandelig ogsaa at sætte en Plet paa Herrens Aabenbaring.» Syntesen af denna dualism blir den vanliga: tankens fria reflexion öfver ett gifvet trosinnehåll, dess fria fördjupande i dettas andliga realiteter.

Efter en mer summarisk behandling af *positivismens* Sisyfus-arbete (försöket att åvägabringa »en Gjenfødelse af Menneskeheden ved en Tilbedelse af den samme Menneskehed» — ungefär som när baron Münchausen försökte dra sig upp ur träsket med sin egen hårpiska!) tar förf. itu med *spiritismen*, detta nya evangelium, som »paa Borddansens Vinger fløj over Verden».

Utan att förneka möjligheten af ett psykologiskt underlag för en del spiritistiska fenomen, fastslår förf. såsom resultat af sin undersökning, att spiritismen »*efter sit Læreinhold er Nyrationalisme og efter sit Aabenbaringsmaskineri er Bedrag*». Denna sin uppfattning stöder han med talrika citat ur hit-

hörande literatur. Ett dylikt citat från den ryske författaren Aksakows arbete om spiritismen är desto märkligare, som denne författare förklarar sig själf i viss mening *tro* på närvaron af hemliga andekrafter bakom de spiritistiska företeelserna. Icke desto mindre blir utslaget detta: »Det Material, som jeg gjennem Lecture og praktisk Erfaring i Aarenes Løb fik samlet, vor uudtømmeligt. Men Løsningen kom ikke. Meddelelsernes Usmagelighed, deres Fattigdom i intellectuel Henseende, selv naar det ikke ligefrem var Fadhed og Fladhed tilhobe, Manifestationernes i mange Tilfælde bevidst vildledende og løgnagtige Præg, de fysikalske Fænomeners Upaalidelighed, saasnart de skulde underkaste sig et positivt Experiment; Spiritisternes og Spiritualisternes Lettroenhed, Forblindelse og Chauvinisme; endelig det haandgripelige Bedrag, som blev almindeligt samtidigt med Mørkeseancerne og Materialisationerne — kort sagt: en Mængde Tvivl, Indvendinger og forvirrende Ting af enhver Art forstørrede blot Problemets Vanskeligheder».

Om än kanske stilen denna gång ej är alldeles så frisk och pointerad som i föregående del, saknas dock ingalunda kvicka och träffande vändningar. Så t. ex., när spiritismens anspråk på originalitet helt kort aftärdas med dessa ord: »Det egentlig nye ved Spiritismen er ikke dens religiøse Læreinhold; det nye er, at det er »Aander», der her præker Rationalisme»; och p. 52: »Brug din Fornuft› er Imperators stadige Svar till Staiton Moses, naar denne kræver et Tegn paa, at Imperator er fra Gud. 'Fortsat Eftertanke vil faa Dig til at erkjende det fornuftige i, hvad vi siger'. Men jeg maa tillstaa: mig er det gaaet lige stik omvendt. Jeg har fulgt Imperators eget Raad. Jeg har brugt min Fornuft overfor hans »Evangelium» og oprigtig søgt at være upartisk, og jeg er kommen til det Resultat, at der ikke er Spor af Fornuft i hans Krav på guddommelig Sendelse». —

Efter denna vidräkning med spiritismen öfvergår förf. till dess »værste Konkurrent i nyere Tid», *teosofien*.

Först lämnas en öfverskådlig, objektiv redogörelse för det teosofiska systemets hufvuddrag. Härpå följer kritiken. Denna inledes med följande erkännande: »Der *er* Sand-

heder, vigtige, værdifulde Sandheder i dette verdensomfattende System. Theosofien har talt Udødelighedens og Verdensretfærdighedens Sag overfor en jordbunden Slægt. Den har raabt »Hjærtene opad!» ved at pege paa »de højere kosmiske Planer». Den har mindet om, at der er ethiske Personlighedsbetingelser for al dybere Indsigt. Den har talt Intuitionens Sag overfor Intellektualisme, der teede sig som almægtig.»

Men tätt i spåren på detta medgifvande kommer följande trefaldiga anklagelse: »*vilkaarlige Fantasterier; historiske Forfalskninger; Aabenbaringsbedrag*»,

Här blir det oss icke längre möjligt att följa förf. genom den långa raden af bekräftande fakta och citat. Vare det nog sagdt, att de synas oss böra gifva herrar teosofer åtskilligt att tänka på.

En af bokens pikantaste afsnitt är skildringen af den bekanta M:me Blavatzskys skiftande lefnadsöden. Icke utan ett leende kan man läsa hennes biografs, Mr Sinnetts, försök att försvara hennes »hos Damer ikke ukjendte Tilbøjelighed til att skjule sin virkelige Alder». Försvaret blir: »Dette beroede slet ikke hos hende som hos andre paa Forfængelighed, men blot paa »okkulte Forhold». Legemets Alder anses nemlig hos de indviede som »en ganske misvisende Kjendsgjærning; og jeg er vis paa, at Tilhengere af de strengere Ordensregler har bestemt Forbud mod at nævne deres Alder.»

I samma sammanhang citeras tvenne uttalanden af M:me Blavatzsky, hvilkas motsägelse är väl stark, för att ens några »okkulte Forhold» torde förmå häfva den: det ena från 1874: »*Jeg har nu været Spiritist i mere end ti Aar*»; det andra från 1884: »*Jeg har aldrig været Spiritist*». Troligen var M:me Blavatzsky själf alls icke medveten om denna motsägelse. Ty för en så sjukligt öfverspänd fantasi sammanflyta dikt och verklighet.

Äfven förhåller sig förf. mycket skeptisk gentemot hennes förmenta, sjuåriga vistelse bland »Mestrene i de absolut utilgjængelige trans-himalajanske Egne».

Vill man närmare lära känna denna mycket omdebat-

terade dam, bör man läsa hennes märkliga »Bekjendelse» pp. 162—165. —

Till sist uppträder ännu en dam: Anna Kingsford, *hermetismens* prästinna. I allmänhet tyckes det vara damerna, som på detta område taga ledningen.

Här ha vi ändtligen nått fram till den religiösa fanatismens kulmen. Till åskådliggörande exempel behöfva vi blott citera de olika inkarnationer, Anna Kingsford menar sig hafva genomgått: »en Sky paa en solblank Himmel» — »en højrød Kaktusblomst» — »en Guldfisk» — »en Fugl med Flammestrube og Flammevinger» — »en rød vild Rose i Fortidsskove paa høje Bjærge». Såsom människa hade hon varit »Nationers (manlige) Lærer» — »Helena i den trojanske Krig» — Maria Magdalena — kejsarinnan Faustina — Jeanne d'Arc — Anna Boleyn (en af Henrik VIII:s sex gemåler). Och detta var dock en kvinna, om hvilken förf. kan fälla det vitsord, at hon var »et glimrende begavet og ægte religiøst Gemyt; hun var paa Højde med sin Tids Dannelse, var Dr. med. ved Paris' Universitet, var fremragende som offentlig Taler . . . hendes evnerige Natur er hævet over al Tvivl og hendes dybe religiøse Trang ligesaa». Ett fruktansvärdt svar på den bibliska frågan: »*har Gud icke gjort denna världens vishet till dårskap?*»

I spåren af denna inkarnationslära följa såsom dess omedelbara konsekvenser vegetarianismen och anti-vivisektionen. Ty om i hvarje djursjäl ett potentiellt människoembryo slumrar, då blir ju den, som dödar detta djur, ett slags barnamördare, och den, som äter af det, ett slags antropofag.

Inför alla dessa dårskaper, af hvilka blott ett fåtal här anförts, bortfaller af sig själf förf:s frågetecken på titelbladet: »*Kan der leves paa religiös Overtro?*» Nyckeln till det hela tyckes mig ligga i dessa Anna Kingsfords ord: »Altid har jeg haft et Maal, et Ideal, brændende som en Flamme foran mig; stadig har Ønsket om Storhed staaet for mit Øje, Ønsket om at utrette noget» (jfr den genomgående storhetstanken i hennes ofvan anförda inkarnationsserie: »nationers lärare», än drottning och än kejsarinna, än »den sköna Helena» och än Jeanne d'Arc). M. a. o.: en af kvinlig hersklystnad och andlig storhetsgalenskap alstrad pervers religiositet.

Boken är alltigenom »ett ord i sinom tid». Ty så otroligt det än låter, handlar den om idel aktuella företeelser i vår omedelbara närhet. Midt ibland oss gifves det nämligen högt bildade män och älskvärda kvinnor, som af denna fantastiska väfnad af sanning och lögn låtit sig rent af hypnotiseras. Särskildt åt dem, som ännu stå frågande inför dessa olika former af »Overtro», anbefalles varmt ett allvarligt studium af denna *teosofiens självfafslöjelse.* O. Q.

ÅHFELDT, C., k. hofpredikant, *Den kyrkliga dogmen i dess förhållande till modern kultur och kristen tro* (i skriftserien »I vår tids lifsfrågor» af S. Alrutz 1904, h. 6).

Utan tvifvel föreligger i detta arbete ett intressant inlägg i den kyrkliga diskussionen. Förf. meddelade det väsentliga af dess innehåll vid Stockholms prästsällskaps årshögtid i fjor. Det vittnar förmånligt om förf:s beläsenhet i den moderna teologiska och religionsfilosofiska litteraturen; och hans försök att på tankens väg häfda Tertulliani förhånade ord: *Credo quia absurdum* skall för visso uppmärksammas såsom ett kraftigt vittnesbörd för religionens, af den kristna uppenbarelsen betingade själfständighet och dess upphöjdhet öfver allt slags ideal- och realkultur. I en kort, men liffull historik öfver den mänskliga grundåskådningens utveckling genom renässansen och de följande seklernas bemödande från visst håll att med vetenskapen och konsten ersätta religionen, hvilket utmynnat i den moderna tidens försök att genom sina naturvetenskapliga upptäckter och dessas praktiska tillgodogörande rubba den kristna tron, låter förf. sina läsare göra en inblick i förhistorien för vår tids kulturkamp. Han uppvisar äfven, huruledes den nyare filosofien på sin höjd tillmäter de kyrkliga formerna för Guds rike symbolisk betydelse och med blick för individen endast såsom medel och lefvande kraft ställer äfven moralen i underordnad ställning till det pågående kulturarbetet.

Å andra sidan finner han, att religionsfrågorna under allt detta börjat intressera en allt större allmänhet, och att rationalismens tvärsäkra profetior om kristendomens och kyrkans snara undergång ha tystnat af. Stödd på *Eucken* och

V. Rydberg, uppvisar förf. nödvändigheten af en kulturbyggnad på etisk religiös grund.

Så långt torde man utan gensägelse kunna följa den ärade förf. med gillande och tacksamhet. Men när han sedermera börjar rikta attacker mot den kyrkliga dogmen, särskildt representerad af framlidne biskop *Heuch* i »Mod Strommen», synes han mig förbise och underskatta dogmens värde såsom uttryck för den kyrkliga, historiskt gifna uppenbarelsetron. Låt vara att de mänskliga uttrycksformerna för uppenbarelsesanningarna alltid förblifva inadeqvata i förhållande till sitt innehåll, dogmhistorien, äfven den af Harnack, uppvisar dock tydligt, huru dessa dogmer, kyrkohistoriskt sedt, tillkommit i kampen mot villfarelser och under de stora symbolbildande tiderna af Kristi kyrkas tillvaro vunnit sin fixering. Om evangelium säger förf. s. 21, att det »aldrig varit eller velat vara eller gifva någon lösning af *tankens* problem, aldrig velat vara en med vetenskapen täflande *förståndsmässig* uppfattning af tillvaron eller af dess grund och mål.» Däremot vågar jag invända, att skarpsinnigare tankeslut än *Pauli* just i dessa ämnen kunna ej uppvisas. Han talar om sin *insikt* i Kristi hemlighet (Efes. 5: 7), och att i Kristus alla *visdomens* och *kunskapens* skatter ligga fördolda (Kol. 2: 3). Onekligen gör sig förf. skyldig till dualism mellan vetandet och tron, då han till förmån för den senare vill afskära det förra från religionens område. Hans parallell mellan bekännelsens och psalmens framfödande ur församlingens och folkets hjärta (s. 30) synes mig därför något sökt. Psalmens värde är i väsentlig mån beroende på, att den såsom personlig troserfarenhet framgått ur bekännelsen. Men denna är ett *prius* i förhållande till psalmen såsom ett *posterius*. »Så lättvindigt löser man icke de svåraste frågor», måste vi med förf:s egna ord tillropa honom och hans liktänkande vänner. Dogmen öfverlefver oss helt visst, liksom den fanns före oss. Men visst behöfver dogmen sofras från både antik, skolastisk och modern filosofi. Och detta sker bäst i praktiken, genom att vi präster och lärare flitigare nyttja de bibliska uttrycken själfva i stället för att röra oss med den dogmatiska terminologien. Respekt för *uppenbarelsen* höfves oss alla. *E. H.*

ULLMAN, U. L., *Kristlig religionslära för läroverkens högre klasser.* Sjunde upplagan, förbättrad och delvis omarbetad. Göteborg. N. P. Pehrsson. 1904.

Då vi härmed anmäla en ny upplaga af denna mycket använda och med rätta högt skattade lärobok, kräfver den ganska genomgripande omarbetningen en kort framställning af bokens uppställning, hvartill vi icke kunna underlåta att tillägga äfven några ord om det, som särskildt kännetecknar innehållet i några af de olika kapitlen.

Den egentliga läroboken är indelad i nio kapitel. Det första kapitlet behandlar inledningsvis religionen, uppenbarelsen och den heliga Skrift. Särskildt förtjänar här att framhållas den ypperliga framställningen af uppenbarelsen i Israel och profetians perspektiviska natur. »Mellan profetians närmaste, begynnande, uppfyllelse och de följande mer och mer fullständiga uppfyllelserna ligga vid det historiska förloppet hela århundraden, kanske t. o. m. årtusenden. Men dessa framträda ej för siarens inre blick, utan det hela ter sig för honom såsom en nära sammanhängande totalbild — ungefär likasom de bortom hvarandra belägna, blånande höjderna i ett berglandskap, när man från en utsiktspunkt ser dem, tyckas ligga tämligen nära bortom förgrunden och bakom hvarandra, ehuru mången gång milsvida landsträckor och dalar i verkligheten skilja dem åt». Med afseende på den heliga Skrift betonas såväl dess alltigenom gudomliga innehåll som äfven dess mänskliga form. Bibelns författare voro ej mekaniska verktyg för Anden. I afseende på de rent yttre förhållandena i naturen, allmänna historien o. s. v. uttala sig bibelns författare enligt det föreställningssätt och det mått af mänsklig kunskap, som deras samtida och de själfva ägde. Bibelns uppgift är icke heller att vara en afgörande auktoritet i arkeologi och världshistoria. I fråga om det yttre historiska sätt, hvarpå bibelns skrifter kommit till, hafva de mycket gemensamt med andra forntida skriftalster. Så t. ex. kan de bibliska böckernas innehåll delvis hafva länge fortplantats genom muntlig öfverlämning, innan det upptecknades. Författarne kunna ha haft tillgång till

flera urkunder (källskrifter). En gammaltestamentlig författares ursprungliga skrift har ock möjligen något senare under Gamla testamentets tidehvarf kunnat utvidgas och i vissa delar omredigeras af annan profetiskt utrustad man. Under afskrifvandet hafva smärre afvikelser från den ursprungliga texten (s. k. olika läsarter) kunnat uppstå. Allt detta oaktadt har dock själfva uppenbarelsens sanningsinnehåll under Guds öfvervakande ledning bevarats i oförfalskad renhet, på det att Guds afsikt med Skriften måtte vinnas.

Andra kapitlet behandlar Guds väsen och egenskaper, Guds förhållande till världen och Guds treenighet. Tredje kapitlet handlar om skapelsen, fjärde om synden och dess följder, femte om Guds frälsningsrådslut och försyn. I sjette kapitlet behandlas Kristi person och verk, hvarvid författaren ansluter sig till en kenotisk åskådning, i det han säger, att »Guds Sons inträde i människonatur innebar en *självinskränkning (självutblottning)* från hans sida, i det att han då *utbytte sin himmelska gudomshärlighet emot ett jordiskt-mänskligt tillvarelsesätt*». Med afseende på Kristi nedstigande till dödsriket säges, att han har uppenbarat sig såsom segerherre öfver djäfvulen och döden och har förkunnat budskapet om sitt fullbordade återlösningsverk för 'andarne i fängelset', »på det att äfven de måtte få tillfälle att bestämma sig för att mottaga frälsningen i Kristus». I försoningsläran betonas starkt Kristi organiska och etiska enhet med människosläktet. »*Den som offrar* detta offer är Guds människovordne Son, 'den andre Adam', *mänsklighetens ursprung* (Joh. 1: 3, 4) och på grund häraf också *dess hufvudman*. Såsom sådan är han den, som i sin person bär upp hela människosläktet, och *kan* fördenskull handla, lida och offra i dess namn och ställe. Men han *vill* det ock, i det att han genom sin kärlek, som är oändlig i djup och omfattning, har gjort hela sitt släktes skuld och nöd till sin egen. På grund däraf att den offrande innehar denna ställning till det mänskliga släktet, att han i djupaste, fullaste mening är dess målsman, har hans offer gällande kraft *för hela denna mänsklighet*».

Sjunde kapitlet handlar om frälsningstillägnelsen genom den helige Andes verksamhet i kyrkan genom nådemed-

len. Härvid behandlas först kyrkan, därefter nådemedlen, den kyrkliga förvaltningen af nådemedlen, kyrkan i hennes yttre jordiska gestalt samt den helige Andes nådeverkningar under rubrikerna kallelsen och upplysningen, pånyttfödelsen — under hvilken paragraf äfven behandlas rättfärdiggörelsen, som »består däri, att Gud för Kristi skull förlåter den troende alla hans synder och upptager honom till sitt nådebarn» — samt behållelsen.

Åttonde kapitlet utgör en kortfattad men mycket förtjänstfull öfversikt af den kristna sedeläran. Efter några inledande paragrafer om den kristna sedlighetens väsen och förutsättning, bevekelsegrund och norm samt medlen för dess befrämjande redogöres för 1. den kristnes sedlighet i förhållande mot Gud, 2. den kristnes sedlighet i förhållande mot honom själf, 3. den kristnes sedlighet mot andra människor såsom individer och 4. den kristnes sedlighet i förhållande mot andra människor såsom samfundsmedlemmar. Denna sista afdelning, som framställer den sociala sedelärans grunddrag, behandlar först den kristna sedligheten i familjesamfundets förhållanden, sedan i kyrkosamfundets förhållanden, därefter i statssamfundets förhållanden och slutligen i det mänskliga kultursamfundets förhållanden.

Nionde kapitlet, som afslutar den egentliga läroboken, är ägnadt åt de yttersta tingen.

Därpå följer en läsebok, hvilken enligt företalet dels vill illustrera och komplettera lärobokens mera sammanträngda framställning, dels ock afser att för intelligenta och tänkande lärjungar vara ett hjälpmedel vid självstudium, t. ex. under ferietiden, en vägledning till att djupare och liffullare uppfatta kristendomens hufvudsanningar. Den innehåller bl. a. små förträffliga uppsatser om den heliga Skrift, undren, Kristi person och verk, sakramenten o. s. v. samt utom dessa dogmatiska frågor äfven synnerligen tilltalande framställningar af kyrkans gudstjänst och kyrkans heliga år.

* * *

Vi hafva så pass utförligt redogjort för denna lärobok, emedan ju sättet för kristendomens ordnande i skolorna är

en af dagens mest brännande frågor, och visserligen äfven en fråga, som icke kan annat än på det lifligaste intressera icke blott teologer, utan äfven hvarje kristen.

Det är egentligen blott en enda punkt, där vi skulle kunna önska en förändring i uppställningen, nämligen i kapitlet om Gud, där det enligt vår mening vore fördelaktigare, om Guds treenighet behandlades före hans egenskaper. Vi tro nämligen, att Frank har rätt däri, att det traditionella sättet att behandla egenskaperna före treenigheten lätt kan föranleda den missuppfattningen, att den personlige Guden vore något i och för sig frånsedt sin trinitet, medan däremot författaren säkerligen menar, att Gud är absolut person endast såsom treenig, och att de egenskaper, som vi tillägga Gud, alla äro just den treenige Gudens egenskaper. Ännu en anmärkning af underordnad betydelse kan möjligen göras däremot, att författaren framställer det såsom en afgjord sak, att ordet religion härledes af religare. Denna af kyrkofadern Lactantius framställda etymologi motsvarar väl bäst af alla den kristna uppfattningen af religionens väsende, men fråga torde väl dock vara, om icke Ciceros härledning från ordet relegere historiskt sedt är riktigare. Den romerska »religionen» var ju till mycket stor del ett noga iakttagande af de föreskrifna kulthandlingarna. Vi äro naturligtvis fullt berättigade att definiera religionens begrepp i öfverensstämmelse med den kristna åskådningen, men bäst torde i detta fall kanske vara, att alldeles förbigå frågan om ordets osäkra härledning.

Uppenbarligen hvarken kunna eller vilja dessa små anmärkningar förringa den förträffliga lärobokens värde, som i denna nya upplaga ytterligare har förhöjts. De berättigade önskningar, som framställts med afseende på kristendomsundervisningen i skolorna, synes oss den vördade författaren genom omarbetningen af sin kristliga religionslära hafva på ett mycket lyckligt sätt tillmötesgått, och såsom alldeles särskilda förtjänster förtjäna härvid att framhållas den kortfattade men utmärkta framställningen af den kristna sedelärans grunddrag samt vidare de små ypperliga uppsatserna om kyrkans gudstjänst och kyrkoäret.

Gent emot en del oberättigade önskningar med afseende på kristendomsundervisningens ombildande kunna vi icke underlåta att till sist anföra några ord ur bokens förord: »Den nu för tiden så vanliga tendensen att t. o. m. på det högre skolstadiet, så vidt möjligt, undantränga allt s. k. dogmatiskt lärostoff och att inskränka religionsundervisningen egentligen blott till kyrkohistoria och någon bibelläsning jämte inhämtandet af vissa moraliska grundsatser, synes i bästa fall härröra från obekantskap med den djupa sanningstörsten hos all ädelt sinnad ungdom samt från ett beklagligt misskännande af den vikt och betydelse, som en fast, välordnad, sammanhängande åskådning af kristendomen och dess läroinnehåll äger för de ungas framtida verksamhet i samfundslifvet.»

Vi sluta med att uttala vår önskan och vårt hopp, att denna kortfattade, klara och på samma gång af varm innerlighet genomandade lärobok må genom Guds råd få varda ett redskap att i många unga hjärtan befästa deras barnatro.

O. B—w.

Rättelser.

I häftet 1, sid. 62, rad 7 står: *kooperation*, läs: *kooptation*.
I » » » 75, » 2 står: *debuterade*, läs: *deputerade*.

Religiös själfanalys.

I en liten skrift med titel: »Från Schleiermacher till Ritschl» har F. Kattenbusch åt de tre teologiska riktningarna under det nittonde århundradet, den liberala, den konfessionella och den förmedlande, gifvit det gemensamma namnet romantisk teologi. På samma gång författaren med detta namn menar sig hafva karaktäriserat det för dessa teologiska riktningar gemensamma i deras motsats mot Ritschl, anser han sig också därmed hafva sagt hvad de hafva gemensamt med och hvad de alla hafva lärt af Schleiermacher.

Schleiermacher var romantiker. Han var det äfven i sin teologi. Hela den teologiska och filosofiska tidsandan, för så vidt som den egentliga rationalismen var tillbakaträngd, var afficierad af romantiken. Den rationalistiska moralismen betraktades gärna såsom någonting tarfligt och trivialt, såsom någonting relativt underklassigt i andens värld. Vare sig C. J. L. Almqvist räknas helt eller blott delvis till nyromantikerna, må ett yttrande af honom i detta afseende anföras. »Låtom oss en gång stiga ner i den mörka håla, där denna sirén (moralen) döljer grunden af sitt väsende, för att efterse, om, såsom den föregifver, den verkligen är en mänsklighetens skyddsängel eller om den är ett spöke från afgrunden. — Moral! Alla de evigt aktningsvärda människor, som offrat sin tid och sin lefnad för att gifva oss lärdomar häruti; eller dem, som i dessa läror trott sig finna lugn för sitt inre — dem vidrör jag icke. Må de roligt hvila i tidens tacksamma minne! Men — det är icke nytt — förr en gång hafva väl-

menande människor med irrande hand burit en fanatisk mordfackla. Hvad skall då moralen lära oss? Det gifves omöjligen mera än tre fall. Antingen äro dess läror bättre, likadana eller sämre än religionens». Sedan Almqvist förkastat de två första af dessa antaganden, fortsätter han: »Äro slutligen dess läror sämre? Då kan väl ingen, som andas ett sant lif, vilja föredraga dem. Skola vi gå ännu längre? Skola vi draga täcket af detta vidunder? — Nåväl, se här min djärfva tanke! Moralen är en af egoismens starkaste grundpelare». Men det är ej blott hos personer af Almqvists kynne och med tvifvelaktig ortodoxi vi finna dylika uttalanden. Äfven hos framstående ortodoxa teologer och asketiska författare från samma tid (t. ex. Wieselgren) och senare finna vi ofta en stark aversion om ej mot moralen, så mot moralismen. I polemiken mot den rationalistiska dygdeläran och nyttighetssträfvan blifva de ofta satiriska, ja, det är ej utan, att man märker något af »Freigeist» och »Cultus des Genius» — något, hvaraf man kan förnimma en återklang i den fromma lekmannamenigheten, när den vänder sin kritik mot 1819 års svenska psalmbok.

Det religiösa och teologiska omslaget i tiden var alltså i hög grad behärskadt af ett romantiskt element. Ett på stämningsartad apperception och intuition baseradt betraktelsesätt af en rik, divinatorisk, produktiv och mäktig ande fäller utslaget i icke så liten grad oberoende af de historiska och objektiva realiteter, som äro föremålet för betraktelsen. De sistnämnda amalgameras med eller utsöndras från den resp. författarens andliga habitus. Så uppkommer i hans inre värld ett slags fällning, och ett system framställes, som är en reflex af denna nya kristallisation. Det är konstruktionernas tid. Spekulativ ungdom —större delen af den nuvarande generationen af teologer är ju fostrad i den spekulativa konstruktionismens skola — är anlagd för dylikt

konstruerande. Hvem känner ej igen sig själf och sina egna försök i dylik riktning i t. ex. Almqvists »Lära om det hela»!

Kattenbusch angifver närmare hvad de nämnda teologiska riktningarna lärt af Schleiermacher sa: »Denna punkt är gifven i den uppfattningen, att en empiriskt upptagen känsla eller ett omedelbart själfmedvetande skulle vara *teologiens utgångspunkt*» (sid. 18). »Alla de nämnda tre riktningarna, hvar och en för sig ju ytterligare utpräglad i mångfaldiga nyanser, fasthålla vid den måttstock i dogmatiken, som låter reducera sig till blotta *stämningar*. Högst olika i det enskilda, men dock helt och hållet öfverensstämmande i detta allmänna, grunda de sig i sista hand pa subjektiva, estetiskt artade eller estetiskt förmedlade *intryck*. Hos dem alla måste man på afgörande punkter räkna med smakomdömen, hvilka vilja gälla såsom absoluta utan att vara underkastade kontroll. Just detta var Schleiermachers sätt, och det var hos Schleiermacher det romantiska sättet. Det är märkvärdigt, huru rikt fruktbärande detta sätt bevisat sig. Man må icke föreställa sig, att jag skulle hysa den meningen, att romantiken i teologien är en sjuklighetsperiod. Den är full af mäktiga, sunda impulser, och det visserligen på alla sidor» (sid. 20). Med det nu anförda motiverar han också benämningen: romantisk teologi.

Vi kunna nog acceptera både denna benämning och dess motivering. Huruvida teologerna lärt sig detta sätt att teologisera blott af Schleiermacher, om det var okändt för pietistiska och rationalistiska teologer (för att icke tala om vissa företeelser inom gamla kyrkan, t. ex. gnosticismen, Clemens Alexandrinus, Origenes och Augustinus), må f. n. lämnas därhän. Likaså frågan om den romantiska teologiens smakomdömen i deras förhållande till den moderna teologiens värdeomdömen. Måhända skall man vid närmare

undersökning finna, att skillnaden mellan dessa slag af omdömen stundom ej blott faktiskt och med hänsyn till deras innehall utan äfven kunskapsteoretiskt är ganska ringa. Hvad som däremot i detta sammanhang är af intresse att få höra af en framstående lärjunge till A. Ritschl är, att kärnpunkten i Ritschls system hänför sig till det kunskapsteoretiska, resp. metodologiska, problemet i dogmatikens propedevtik. Kärnpunkten, säger Kattenbusch, är att »finna däri, att Ritschl icke utgår från det fromma medvetandet, utan från 'evangelium'. Ritschls metod är i princip omvänd i förhållande till de tre andra förut skildrade skolornas. Dogmatiken är för honom icke skildring eller uttydning af en faktiskt bestående fromhet i den kristna församlingen, utan uppvisande och i möjligaste mått fullständigt utvecklande af *normen* för all fromhet i den kristna kyrkan. Ritschl behandlar den heliga skrift, uppenbarelsen, ej längre endast som kontroll på det 'kristliga självmedvetandets' innehåll, utan såsom dess källa, så att skriften för honom betecknar de *anspråk*, som Gud ställer på människorna. Det nya i hans system är hans metod. Jag menar, att jag är den förste, som uttalar detta.» (sidd. 58 o. 63).

Om nu häri ligger ett framsteg hos Ritschl, så tro vi dock — frånsedt den omständigheten, att den respekt för bibeln, som alltså skulle utmärka den ritschlianska teologien, stundom förefallit något problematisk och otydlig — att detta steg kan tagas i sådan riktning, att det för åt sidan i stället för framåt. Det är sant, att Luther med ovanlig kraft häfdat Guds ords rätt gent emot svärmiskt åberopande på anden vare sig från katolskt eller ultraprotestantiskt håll och i allmänhet det objektivt-sakramentalas rätt gent emot det subjektivt-sacrificiellas, och detta ej blott som teolog utan äfven som själasörjare. Men han har

därför ingalunda underskattat betydelsen af den religiösa upplefvelsen. Och vi mena oss vara goda lutheraner, då vi säga, att religiös självfanalys är så viktig för såväl teologen, resp. dogmatikern, såsom sådan som ock för den kristne i allmänhet, att det vore en fara för den kristliga och teologiska utvecklingen och för det religiösa framåtskridandet, om värdet af en sådan analys underskattades.

Om riktigheten i Kattenbuschs påstående om den romantiska teologiens kunskapsprincip och metod kan man lätt öfvertyga sig. Philippi, subjektivismens afgjorde motståndare, säger: den källa, ur hvilken dogmatiken skall hämta sitt stoff (schöpfen) är det dogmatiserande subjektets genom uppenbarelsen upplysta förnuft. Enligt Schleiermacher har ju dogmatiken att framställa innehållet i det kristligt fromma självfmedvetandet. Och Martensen talar på ett liknande sätt om det pånyttfödda medvetandet och den kristliga sanningsidén.

Kunskapskällan, ur hvilken dogmatiken närmast har att ösa, är alltså det kristliga medvetandet hos den kyrkligt-troende teologen. Man kan nog säga, att denna åsikt är en annan än den ortodoxa tidens. Källan såväl som normen var då den heliga skrift. Och helt oberättigad är väl ej den meningen, att Ritschl i detta afseende erinrar om ortodoxerna och på sitt sätt betecknar en återgång till Luther. Vi erinra oss i detta sammanhang ett yttrande af en framstående svensk teolog, att ritschlianismen är en fusion af rationalism och ortodoxism. Huruvida detta omdöme är ett beröm eller klander, beror naturligtvis af den värdesättning, som man vill gifva åt pietismen ur kyrklig och kristlig synpunkt. I själfva verket innebär dock den romantiska, åtminstone den konfessionella, teologiens kunskapsprincip ej så stor afvikelse från den gamla ortodoxiens, och Ritschls förmenta frihet från subjektivism gentemot skriften är väl icke större än

de konfessionella teologernas. Saken är väl snarast den, att den ortodoxa tidens teologer väl åsyfta, att deras dogmatiska framställningar i hufvudsak skola innehålla hvad vi nu kalla biblisk teologi, särskildt nytestamentlig teologi, men att därvid deras eget kristliga medvetande, sådant det utvecklats genom reformationens grundsatser och i den andliga atmosferen inom den evangeliska kyrkan och hennes församlingslif, äfven för dem är den närmaste kunskapskällan, som i sin mån är bestämmande jämväl för metoden. Det nittonde århundradets teologer erkänna oförbehållsamt det faktum angående teologiserandets kunskapskälla, som existerade redan förut. Med andra ord: den romantiska teologien gör medvetet och afsiktligt det bruk af det kristligt kyrkliga medvetandet, som de ortodoxa teologerna gjorde mera omedvetet och oafsiktligt. Det kan emellertid icke nekas, att en sådan kunskapskälla har sina betänkligheter och att extravaganser både kunna förekomma och hafva förekommit vid tillämpningen af principen om det kristliga medvetandet. Jämför t. ex. Biedermann! Och dock torde denna princip, erkänd eller förkastad, vara den enda, som följes och kan följas vid framställning af den kristliga läran, där en sådan framställning vill vara något annat än ett referat af andras meningar och något annat än symbolik och nytestamentlig teologi.

Ty hvad är väl den evangeliska dogmatikens uppgift? Är den sådan, att en med kristendomen f. ö. fullkomligt obekant hedning skulle kunna, om en bibel sattes i hans händer, författa en tillfredsställande kristlig dogmatik? Skulle han kunna göra det ens, om han därjämte finge studera kyrkans historia? Behöfver han ingen kunskap om det i den nuvarande kristna församlingen existerande fromhetslifvet, och kan han såsom religiös personlighet få vara fullkomligt oberörd af detta lif? Skulle han kunna oberoende af all religiös

själfanalys verkligen på ett evangeliskt sätt framställa och utveckla ur skriften de »anspråk, som Gud ställer på människan, för att kunna kallas en kyrklig, evangelisk, luthersk kristen»? Erkänner man, att dogmatiken bör vara en vetenskaplig framställning af den kristliga trons innehall, att den bör vara något annat och mera än ett uppradande af de bibelställen, som omtala Guds anspråk på dem, som hafva rätt till det kristna namnet, att samtidens tänkande och troende kristliga församling i dogmatiken skall finna ett vetenskapligt uttryck för sin tro, att en af sanningens ande reglerad och inspirerad reformation är och bör vara ständigt verksam i församlingen och att denna ande under växelverkan med kulturutvecklingen, samhällsförhållanden och växlande andliga behof utöfvar sin inverkan äfven på sättet att uppfatta, för sig själf klargöra och för andra gifva uttryck at den kristna tron, kan man väl svårligen anse det dogmatiska arbete tillfredsställande, som är ointresseradt för det kristliga medvetandets innehåll.

Förhåller sig saken så, torde den religiösa själfanalysen vara en nödvändig förutsättning för ett fruktbärande arbete på det teologiska, speciellt det dogmatiska, området. Vi tro, att den dogmatiker, som går till sitt arbete utan en bestämd kristlig sanningsöfvertygelse, som han är intresserad af att meddela åt andra, utan inre upplefvelser af kristendomens realiteter, utan förståelse för det kyrkolif och fromhetslif, som han vill skildra, och som icke har några andra och flere förutsättningar för en framställning af den kristna läran än för en framställning af t. ex. buddhismen, svårligen skall föra den teologiska vetenskapen framåt. Hans framställning måste till mycket stor del erinra om en man, som använder citat från främmande språk, dem han ofullständigt eller icke alls behärskar.

Är det sant, att icke blott den kristliga förkunnelsen utan äfven teologien bör i någon mån hafva karaktär af bekännelse, och är teologien en vetenskap, alltså ett fullständigt och sammanhängande helt af vetande, är det svårt att inse, huru en produktion på det teologiska området skulle vara möjlig utan religiös själfanalys, och för visso en ganska omfattande och ingående sådan. Ja, de teologer, som gjort någon större insats i den teologiska vetenskapens utveckling, hafva väl gjort detta mindre genom omfattande beläsenhet och vetenskaplig metod än genom aktgifvande på sin egen kristligt religiösa upplefvelse och position. Man erinre sig t. ex. Schleiermachers deduktion af gudsbegreppet såsom det »woher», som kauserar vårt absoluta beroendeförhållande, resp. beroendekänsla, eller hans träffande s. k. konstruktion af kätterierna genom undersökning af de sätt, på hvilka kristendomens väsen kan motsägas, under det skenet af kristendomen bibehålles! (De principiella kätterierna äro som bekant enligt Schleiermacher doketism, ebionitism, pelagianism och manikeism, och hans utgångspunkt är härvid det af tron på frälsaren Kristus bestämda kristliga medvetandet).

Naturligtvis är det ej nog med en undersökning af dogmatikerns rent individuella och personliga religiösa upplefvelse. Denna bör sättas i samband med den skatt af religiös erfarenhet, som är religionssamfundets egendom*, och

* Denna synpunkt framhålles t. ex. af Vilmar, som man kan vänta ganska kraftigt. Han säger i Theologie der Thatsachen (sid. 46): 'Zu einer wirklich kirchlichen Dogmatik wird erfordert, dass dieselbe sich in jedem Punkte ihrer Ausführung in erkennbarer Weise als Darlegung der Erfahrungen, der Kirche, an denen die Person des Lehrers sich selbst unbeschränkt betheiligt, darstellt. Der Dogmatiker hat diese Erfahrungen der Kirche als die einzigen Quellen, aus welchen ihm nächst der heiligen Schrift zu schöpfen erlaubt ist, unzweideutig zu kennzeichnen, und durch seine ganze Exposition die Überzeugung zu begründen, dass für uns, zunächst für die Jünger der Theologie, nichts anderes zu thun sei, als diese Erfahrungen nachzuleben, nachzuerfahren und unser eigenes Denken und Wissen an diesen Er-

som till stor del återigen är ett andligt arf från de resp. samfundens stormän på fromhetslifvets område. Det är i detta afseende både betecknande och betänkligt, när man hos somliga teologer finner en viss obenägenhet för behandlingen af ordo salutis, eller när som motiv för en sådan obenägenhet framhålles, att Luthers upplefvelser i denna del icke kunna göra anspråk på någon allmängiltighet bland de kristna. Om än i detta påstående ligger ett stort stycke sanning, och om än mycken skada åstadkommits genom yrkande på sådan religiös upplefvelse som Luthers i klostercellen, så bör man dock både som kristen och som teolog betänka sig många gånger, innan man beslutar sig för att ur den evangeliska teologien borteliminera allt det, som för den dogmatiska framställningen kan vara att lära ur Luthers omvändelsekamp och ur den därmed väsentligen likartade, som utkämpats af tusenden både före och efter Luthers tid. Vi mena alltså, att den religiösa själfanalysen hos teologen bör åtföljas af kritik, och att denna kritik bland annat må taga hänsyn till det fromhetslif, där samfundets egendomliga ande kraftigast varit utpräglad — man skulle kunna säga det klassiska fromhetslifvet.

Det är jämte så mycket annat ett förtjänstfullt drag och vittnesbörd — om uttrycket tillåtes — om teologisk genialitet hos A. Harnack, att han i sitt dogmhistoriska arbete emellanåt har ett kapitel om fromhetslifvet i de resp. tidehvarfven.

fahrungen zu korrigieren, dass es auch nich zulässig sei nur Einzelnes aus diesen Erlebnissen der Kirche als Masstab unserer Erlebnisse aufzunehmen, Anderes bei Seite liegen zu lassen oder zu verwerfen: die Erfahrungen der Kirche sind ein Ganzes, welches ohne die schwerste Schädigung des geistigen Lebens der christlichen Individuen nicht zertrennt werden darf. Dies sollte ein Jeder, abgesehen von den in den Bekenntnissen der alten Kirche niedergelegten Thatsachen, schon aus der Augsburgischen Confession lernen, welche eben in ihrer Einheit und Ganzheit, aus der ich so zu sagen nicht eine Zeile herausbrechen darf, ohne das Ganze zu zerstören, wenigstens hässlich zu verunstalten, unvergleichlich ist.'

Ett noggrannare studium af detta fromhetslif, ej blott sådant det artade sig före dogmhistoriens »utmynning», utan äfven sådant det artat sig och existerar med eller utan sjukliga förirringar inom den protestantiska kristenheten, skulle säkerligen vara ägnadt att gifva åt de dogmatiska prestationerna en nyansering i innehåll och form, som skulle göra dem betydligt värderikare (måhända också njutbarare) för såväl präster som lekmän. Ett sådant studium af det kristliga fromhetslifvet i samband med mera omfattande studier i psykologi än som f. n. kräfvas af de teologie studerandena, skulle också helt säkert sätta vårt prästerskap i stånd att bättre motsvara de kraf, som den religiöst intresserade allmänheten har rätt att ställa på sina andliga ledare. Det förtroende, som prästerskapet på somliga orter atnjuter, och det religiösa inflytande, som de på grund däraf kunna utöfva, beror till icke ringa del därpå, att religiöst påverkade människor tro sig hos dem kunna vänta förståelse, medkänsla och på kristlig psykologisk insikt grundade råd i sina bekymmer och tvifvelsmål.

Är sålunda religiös själfanalys af vikt för både teologen och den praktiske prästen, torde den också vara det för den kristne individen öfver hufvud.

Fromhetslifvets historia, det innersta i kyrkohistorien, det viktigaste fermentet i dogmbildningen och i arbetet för evangeliets kerygmatisering, ådagalägger ganska tydligt och bestämdt, att det religiösa och det religiöst-etiska lifvet både framkallar och kräfver religiös själfanalys och äfven främjas däraf, där denna annars hälsosamt begränsas och regleras af det i kyrkolifvet objektivt gifna. Väl är det sant, att de stora epokerna i vår religions historia, dess första framträdande och reformationen, kännetecknas af mottagande, af en gudomlig kraftyttring på religionens område, som träder människan tillmötes utifrån och ofvanifrån. Men äfven dessa tiders religiösa historia visar oss, att mottagligheten för evan-

gelium såsom en gåfva både föregicks och efterföljdes af det religiösa behof, som utan religiös själfanalys är omöjligt, och som väl kunde till en del framkallas, men ej tillfredsställas af de religiösa krafter, som voro tillgängliga före dessa epokers inträdande. De öfriga tidehvarfven i kyrkans historia, i hvilka fromhetslifvet synes spela någon större roll, t. ex. Bernhards, pietismens, visa oss en långt, stundom för långt drifven uppodling af den ifrågavarande förmågan. I mystiska och kvietistiska kretsar inom katolicismen är den mycket uppöfvad.

Oppositionen, icke alltid oberättigad, mot religiös själfanalys har i det förflutna seklet utgått från flere håll. Vi vilja nämna tre: ortodoxismen (resp. nylutheranismen), nyevangelismen och ritschlianismen.

Vi hafva redan förut erinrat därom, att Luther med stor kraft häfdade det objektivas och sakramentalas betydelse för det kristliga lifvet. Det gäller om Guds ord, om dopet, om nattvarden och icke minst om absolutionen. Han säger t. ex. om den sistnämnda: »So wollen wir nun ein wenig von den Schlüsseln reden aus rechtem Grunde und nach der Wahrheit. Christus spricht: Was ihr bindet af Erden, soll gebunden sein im Himmel, und was ihr löset auf Erden, soll los sein im Himmel. Merk hie, dass er gewiss, gewiss sagt, es solle gebunden und los sein was wir auf Erden binden und lösen . . . Er spricht nicht: was ich im Himmel binde und löse, das sollt ihr auf Erden auch binden und lösen . . . Wann wollten wir erfahren was Gott im Himmel binde und lösete? Nimmermehr, und wären die Schlüssel vergebens und kein nütze. Spricht auch nicht: Ihr sollt wissen, was ich im Himmel binde und löse; wer wollts oder könnts wissen? Sondern so spricht Er: bindet ihr und löset auf Erden, so will ich mit binden und lösen im Himmel; thut ihr der Schlüssel Werk, so will ichs auch thun; ja, wenn ihrs thut, so solls gethan sein und ist nicht noth, dass ichs euch nachthue . . .

Dieselbigen Schlüssel, die er selbst hat, die giebt er Petro, als sollt er sagen: Was gaffest du gen Himmel nach meinen Schlüsseln? Hörest du nicht, dass ich sie Petro gegeben habe? Es sind wohl Himmelsschlüssel (das ist wahr), aber sie sind nicht im Himmel: ich hab sie herunter auf Erden gelassen, du sollt sie nicht im Himmel noch irgend anderswo suchen, sondern in Peters Munde finden, da hab ich sie hingelegt. Peters Mund ist mein Mund, und seine Zunge ist meiner Schlüssel Beutel, sein Ampt ist mein Ampt . . . Lass dich nicht hie irren das pharisäisch Geschwätz, damit sich Etliche selbs närren, wie ein Mensch müge Sünde vergeben, so er doch die Gnade nicht geben kann noch den heiligen Geist. Bleibe du bei den Worten Christi, und sei du gewiss, dass Gott keine andere Weise hat die Sünde zu vergeben denn durch das mündliche Wort, so er uns Menschen befohlen hat. Wo du nicht die Vergebung im Wort suchest, wirst du umsonst gen Himmel gaffen nach der Gnade oder (wie sie sagen) nach der innerlichen Vergebunge».

Ortodoxismen var som bekant ifrig att fasthålla denna sida af lutherdomen. Om en människa ordentligt använde nådemedlen och var öfvertygad, att biktfadrens förlåtelse var Guds förlåtelse, torde man icke hafva fordrat genomlefvandet af någon religiös krisis eller ett lif, där finkänslighet för andens tuktan och tröst utbildades, för att erkänna henne såsom sann kristen. (Utbildningen af läran om ordo salutis hör mera till pietismen än till ortodoxismen, åtminstone för så vidt det gäller medlemmar af den kristna kyrkan). Tron på absolutionens stora betydelse, förenad med ett mer eller mindre allvarligt uppsåt vid nattvardsgången att för framtiden taga sig bättre till vara för synden, har faktiskt varit det hufvudsakliga innehållet i många ortodoxa människors kristliga erfarenhet, ej blott under den egentliga ortodoxismens tidehvarf, utan långt senare. Pietism och rationalism hafva

hvar på sitt håll brutit sönder denna form af kristligt lif och denna naiva tro, som väl icke alltid bör betraktas såsom död.

När i början af det nittonde seklet den gamla kyrkotron åter kom till heders och kyrkolifvet på sina ställen restaurerades, var nog denna förändring en frukt närmast af »die Erweckung» och af den ännu kvarlefvande pietismen. Men denna pietism stod ej längre i strid mot ortodoxien. Den teologi och den kristendom, som är behärskad af »die Erweckung», är en fusion af ortodoxism och pietism. Emellertid framträdde i midten af nittonde seklet, till stor del åtminstone, i samband med det återvaknande kristliga lifvet och återvändandet till den gamla tron en riktning inom teologien och kyrkan, som man kallat den nylutherska eller högkyrkliga. Namnen Stahl, Vilmar, Löhe, Kliefoth m. fl. — svenska namn skulle ju också kunna nämnas — bruka ju anföras vid tal om denna riktning. Om det än kan medgifvas, att denna riktning betraktar vår kyrka mera såsom evangelisk än sasom protestantisk, att riktningens afstånd från Rom stundom förefallit mindre än afståndet från Genève, kan det dock icke nekas, att den både åsyftat och i sin åskådning väsentligen — om vissa uttryck, t. ex. om kyrkan, ej pressas — uppnått en återgång till den ortodoxa lutherdomen. Det är förhastadt och orättfärdigt att likställa riktningen med den engelska ritualismen och traktarianismen, som ju faktiskt icke varit så intresserad af den reformerta renlärighetens bibehållande, som den nylutherska riktningen varit intresserad af den lutherska renlärigheten. Och det torde ligga icke så litet af omedveten bekännelse om ställningen till den rena läran, då frikyrkligt och lågkyrkligt sinnade personer betrakta de renläriga lutheranerna såsom högkyrkliga. Huru stort erkännande man emellertid vill gifva åt ifrågavarande riktning, bör man dock medgifva, att icke blott dess styrka utan äfven dess svaghet ligger i dess höga upp-

skattande af de objektiva makterna i kyrko- och fromhetslifvet — icke i och för sig, ty då kunna de ej skattas för högt, men i förhållande till det subjektiva. Och det kan nog ifrågasättas, om riktningen icke lika mycket är en återgång till ortodoxismen som till ortodoxien. Den är så angelägen att framhålla nådemedlens ofelbara kraft, att mer än en torde hafva undrat, om ej denna riktning därvid kommit den romerska läran om »ex opere operato» allt för nära. Om den än icke förnekar vikten af religiös självpröfning och undersökning af det resultat, som andens inverkningar genom Guds ords rätta bruk haft på det kristliga lifvet och medvetandet, har den dock mindre intresse för dylikt. Krafvet på religiös självanalys betraktar den alltför mycket som ett utslag af olutherska inflytelser, pietistiska eller rationalistiska.

På sitt sätt besläktad med denna riktning — ehuru för flertalet troligen omedvetet — är den nyevangeliska. Det är också intressant att iakttaga den obenägenhet för Spener och den hallensiska pietismen, som är gemensam för t. ex. Kliefoth å ena sidan och finnen Gabriel Hedberg och svensken C. O. Rosenius å den andra. Likasom också, att somliga af ortodoxiens stormän vid herrnhutismens framträdande hade mera sympati för denna än för spenerianismen. Den nyevangeliske Hedberg åberopar sig med förkärlek på de gamla ortodoxa teologerna och betraktar nyevangelismen såsom den rätta fortsättningen af det ortodoxa kyrkolifvet (jämför hans och de norrländske nyläsarnes ställning till absolutionen!) och pietismen såsom ett affall från lutherdomen.

Denna likhet mellan den högkyrkliga och den nyevangeliska riktningen beror naturligtvis därpå, att hos båda uppmärksamheten blifvit så starkt tagen i anspråk för något objektivt i kristendomen, att man anser det betänkligt, om den fromme individen med någon större intensitet riktar sina undersökningar på sitt eget subjektiva, religiöst etiska till-

stånd. Skillnaden mellan de båda riktningarna är åter den, att, under det den nylutherska så starkt framhåller de objektiva realiteter, som vi i katekesen benämna salighetens grund och salighetens medel, den nyevangeliska särskildt och exklusivt fäster sig vid salighetens grund, och denna närmare bestämd såsom Kristi död.

När dessa båda riktningar framträdde i vårt land, funno de för sig, utom den allmänna religiösa liknöjdheten och åtskilliga mindre betydelsefulla religiösa riktningar, den gamla pietismen i olika former. Denna pietism var nog i allmänhet besläktad med den spenerska, men allvarliga svenska lärare, hos hvilka pietism och ortodoxi förenats, hade satt sin prägel på större delen af det fromma lekmannafolket af pietistisk färg. I synnerhet gäller detta, som bekant, de båda stormännen Nohrborg och Schartau.

Då denna äldre pietism, särskildt där den genom Schartaus och hans lärjungars förmedling var befruktad af Bengels och de würtembergska fädernas ande, riktade människornas uppmärksamhet på det inre lifvets förlopp, den nya människans daning och utveckling, då den fordrade ett visst mått af självkännedom, innan en människa kunde tillrådas tro på syndernas förlåtelse, och då faran för misstag i bedömandet af en människas andliga ställning (resp. själfbedömande) gerna framhölls i dessa kretsar (jämför t. ex. Bengels varningar för falsk och förhastad nådeberömmelse!), blef denna riktning föremål för en skarp opposition från den nyevangeliska riktningens sida. En sådan själfanalys, som förut rekommenderats mindre för den uppväckta än för den säkra och troende människan, betraktades af nyevangelismen såsom ett uttryck för eller ledande till lagträldom. Man borde icke se på sig själf, utan blott på Kristus. Den äldre riktningen förklarades vara »trappstegskristendom», och dess anhängare kallades stundom »Moses lärjungar». C. O. Rosenius talar med

mera moderation om »Jakobsröster» och vill ej så afgjordt som somliga af hans vänner vara med om att frånkänna den äldre riktningens män kristligt lif. »Det går aldrig an», säger han någonstädes till sina vänner, »att kalla Nohrborg en laglärare». Dock kan man t. o. m. hos Rosenius finna yttranden, som göra det tvifvelaktigt, om han rätt förstått skillnaden mellan Guds andes verk till samvetets uppväckande hos den människa, som ännu är oviss om nådaståndet, och egenrättfärdigheten såsom hinder för tron. Visst är, att frälsningssökande själar, som rådfrågat sig hos nyevangeliska lärare, funnit anledning att beklaga sig öfver brist på förståelse i sådant afseende.

I senare tider har nyevangelismen, som väl ej tyckte om någon mera djupgående bättringsprocedur och väl stundom också hade verkliga skäl för sin opposition mot en för långt drifven självanalys, men likväl fordrade upplefvelsen af frid och fröjd i den Helige ande, ja äfven tuktan och bestraffning af samme ande, öfverbjudits af ritschlianismen och en af denna teologiska riktning mer eller mindre påverkad förkunnelse af evangeliet för nutiden.

Hafva den nylutherska och den nyevangeliska riktningen haft partiellt berättigande med hänsyn till ensidigheter i fromhetslifvet, så är väl denna nya riktning icke heller alldeles utan sådant berättigande. Har den äldre teologien varit »romantisk», så har också det religiösa lif, som denna teologi gjort till föremål för sina betraktelser, måhända till allt för stor del varit förlagdt till känslans och de religiösa förnimmelsernas område. Att det nittonde århundradets fromhetslif dock ej varit dådlöst, kulturfattigt och ointresseradt för det intellektuella, därom bär samma århundrades kyrkohistoria för den opartiske tillräckligt vittnesbörd. Skulle ritschlianismen, såsom ej blott teologisk utan äfven religiös riktning, i någon mån hafva rätt till erkännande, när den t. ex. föreslår en »reduk-

tion» af »det, som bör tros», ett utsöndrande ur den religiösa öfvertygelsen af sådant, som hör till naturvetenskap eller världskunskap öfver hufvud, när den framhåller försynstron och betydelsen af trohet i kallet, när den opponerar mot mystik och alltför intensiva eskatologiska betraktelser så väl som en detaljerad och för alla likformig ordo salutis, så har den dock därvid gått alltför långt. Den ofvannämnde Kattenbusch säger: »en ritschlian förskonas från själfanalysens kval; han skall icke söka att 'vetenskapligt' utforska, huru rikt eller huru fattigt hans hjärta är». Vi finna denna utsago både betecknande och betänklig.

Den är betecknande och ett lyckligt funnet uttryck för ritschlianismens såväl starka som svaga sida. Ordet »vetenskapligt» bör icke förvilla oss. Hela sammanhanget visar, att det här icke är fråga blott om teologen såsom teolog utan äfven såsom kristen, huru han skall komma till tro eller — skulle man vara frestad att säga — ‚till lugn' Vore nu vår tids människor ett allvarligt frälsningssökande släkte, uttröttadt af terrores conscientiæ, asketisk öfveransträngning och lagpredikningar, kunde det väl hafva ett visst berättigande att mana människorna till att upphöra med undersökningen af det egna hjärtats beskaffenhet, på det uppmärksamheten måtte kunna riktas kraftigare på det gudomliga fadershjärtats beskaffenhet. Och gentemot ett sjukligt själfplagande med letande efter kännetecken på andligt lif, jagande efter religiösa känslor och med arbete på religiös själfsuggestion, gentemot den kvalmiga andliga atmosfer, som till äfventyrs kunnat råda i en del af mystik och själftagen andlighet behärskade kretsar, skulle nog en sådan utsaga, rätt tolkad, kunna göra nytta. Men den är dock betänklig. Och vi frukta, att, om man liknat den ritschlianska strömningen i våra dagars teologi och kyrka vid en luftrensning, den rensande luften varit mera kall än frisk.

Nog finns det i vår tid icke så litet af religiös vakenhet, och de religiösa problemen ådraga sig stort intresse. Men månne man i de bildade och halfbildade kretsar, hvilkas åskådning och sträfvanden gifva färg åt tidsandans anletsdrag, icke oftare finner en önskan att förändra religionen, resp. kristendomen, efter hvars och ens mening än någon önskan att få sinnelaget förändradt till öfverensstämmelse med kristendomens anspråk?

»Själfanalysens kval» böra icke utmönstras ur fromhetslifvet. De böra öfvervinnas genom en evangelisk, icke vetenskaplig, men religiös Gudsanalys, genom ökad förtrolighet med den gudomliga kärleken. Den förlorade sonen »besinnade sig själf», och sedan fick han en bättre kännedom om den himmelske Fadren. Själfanalysen tjänar ju tron redan därigenom, att den bringar människan till att behöfva Gud, till förlåtelsebehof, frälsarebehof och Gudsbehof. Den, som icke känner eller vill känna sig själf, känner icke Kristus, och den, som icke känner Kristus, känner icke heller Gud.

Själfanalysen medför f. ö. naturligtvis ej blott kännedom om den egna religiösa och etiska ofullkomligheten, utan också en nyttig bekantskap med de af Gud gifna gåfvorna, den andliga utrustning, som hvar och en fått på sin lott. Och är den kristliga moralen väsentligen positiv, så måste den ju kräfva en allt fullständigare kännedom om de egendomliga gåfvor, som kommit mig till del, på det jag måtte kunna rätt använda dem, utbilda anlagen, göra nytta i Guds rike och fylla just de uppgifter, hvartill mina gåfvor uppfordra. Den som icke vet och icke vill veta annat om sig själf än detta: jag är en fattig syndare, han skall svårligen kunna mottaga helgelsekraft till att kunna kämpa mot sina särskilda synder, ej heller skall han veta, hvad just han med sin egendomlighet hade kunnat och bort göra, och följaktligen icke heller känna det ansvar för försummelse, som han borde känna.

Utan själfanalys är utsagan: jag är en syndare, icke en bekännelse, utan ett uttalande af en teoretiskt förvärfvad kunskap. Denna frånvaro af religiös själfanalys uppenbarar sig på ett obehagligt sätt i den brist på individualiserad kristlighet, som man märker hos de kristna, som fullständigt anslutit sig till något religiöst parti. När man talat med en af partiet, så kan man tämligen bra allt hvad de öfriga hafva att säga i andliga ting. I sammanhang med denna brist på individualiserad kristlighet står den religiösa råhet, som humant anlagda världsmänniskor icke utan fog ofta klaga öfver hos många, som framför andra vilja vara afgjorda kristna. Denna andliga råhet visar sig än i andligt själfsvåld, än i en oresonlig lagiskhet, i en själfförvållad svårighet att sätta sig in i andras kristliga erfarenhet, uppfattning och tankegång, i brist på takt och försynthet, i brist på andens tukt och däraf ledd själftukt, i stark tilltro till sig själf, i summariska omdömen om det andliga tillståndet, i en genom andlig själfbelåtenhet potentierad oförmåga att taga rättelse, i en lika starkt utvecklad förmåga och lust att gifva rättelser, i frånvaro af fruktan att gå utom kallet, i benägenhet att välja och förkasta plikter efter behag o. s. v.

Där förmågan af religiös själfanalys odlas under Guds ords ledning, blir omdömesförmågan bättre utbildad, människokännedomen blir större — ty ju mer man känner sitt eget hjärta, desto bättre känner man ock andras —, modesti och ödmjukhet få mera utrymme både i tänkesätt och uttalanden, och försoningen med Gud i Kristus, till hvilken själfanalysen under Andens ledning alltjämt drifver, kastar sitt skimmer öfver timlighetens och människolifvets småaktigheter och strider. Därtill kommer, att äfven känslolifvet fördjupas, förandligas och blir innerligare, förmågan att vara salig genom Guds förbarmande stärkes, intelligensen pnevmatiseras, och

inbillningskraften sättes i stånd att kunna mättas med gudomliga ting. Exempel: Paulus och Luther.

Det är klart, att självanalys är skadlig, när den icke företages i Guds ords ljus, när den företages för att upptäcka egen rättfärdighet till försvar mot samvetets dom, när den är oevangelisk och icke får tjäna till förökadt uppskattande af Guds förlåtande, förlossande och upplysande nåd.

Likaså kunna skadliga följder uppkomma, därest resultaten af en sådan självanalys utan vidare fixeras såsom nödvändiga och allmängiltiga erfarenheter för alla sanna kristna. Då uppkommer religiös metodism, hvarom H. Reuterdahl skrifvit en uppsats i Teologisk Qvartalsskrift af år 1840, som visserligen efter vårt och mångas förmenande i det stora hela icke träffar rätt eller åtminstone brister i förståelse för det fenomen, som han kritiserar, men likväl innehåller beaktansvärda sanningar för dem, som äro benägna att göra sina egna religiösa erfarenheter i allt för hög grad normgifvande för andra.

Det kristliga medvetandet, som lefver i församlingen och till hvilket dogmatikern har att taga hänsyn, är visserligen i hufvudsak identiskt hos alla kristna, men ingen individ har rätt att sätta likhetstecken mellan sitt eget kristliga medvetande till innehåll, omfång och de särskilda momentens prägnans å ena sidan och församlingens å den andra. Besinnas icke detta, kunna allvarliga faror uppstå för fromhetslifvet. Antag, att t. ex. omvändelsen af några erfarits såsom en plötslig impulsiv fröjdkänsla, hvarvid all tvekan om nådaståndet försvunnit, och att denna erfarenhet göres till norm i religiöst tongifvande kretsar. Om en frälsningssökande människa nu förgäfves väntar på samma erfarenhet, skall hon icke då frestas antingen till en, låt vara omedveten, självsuggestion och därmed sammanhängande självtagen andlighet eller ock till förtviflan? Och månne ej på dylikt sätt mången stannar i andliga inbillningar eller i bästa fall blir en religiöst

förkrympt personlighet i stället för en i utveckling stadd Guds människa. Man bör besinna dylikt, innan man alldeles förkastar en opposition i detta afseende sådan som t. ex. den, som uttalats af Thv. Klaveness.

Om vi alltså gärna gifva erkännande åt det betonande af kyrko- och fromhetslifvets objektiva makter, som utmärker på olika sätt och i olika skiftningar nylutheranismen, nyevangelismen och ritschlianismen, fasthålla vi likväl vid den religiösa självpröfningen och självundersökningen såsom både viktig och nödvändig för kristendom och teologi. För självanalysens kval skola vi ej frukta. Paulus fortskrider från dessa i Rom. VII till den på analysen af Guds nad i Kristus grundade glädjen i Rom. VIII. Och det är väl ej blott i egenskap af religionsfilosof utan ock såsom religiös person Sabatier satt såsom motto till sin religionsfilosofi: »qvid interius Deo?»

Viktor Rundgren.

Hvad böra vi tro?

Tro är i allmänhet en öfvertygelse om sanningen eller verkligheten af något, hvarom man icke har personlig erfarenhet. Ett trosföremål är icke tillgängligt för sinnlig iakttagelse, alltså någonting osynligt. Att så förhåller sig i fråga om andliga ting, är självklart. Men äfven om rent yttre verkligheter, som man icke sett eller genom annan sinnlig erfarenhet förnummit, gäller detsamma. De finnas, dessa ting, för mig endast i min föreställning, äro således, hvad mig angår, osynliga. Har jag t. ex. icke sett London, så existerar denna stad för mig blott, så att säga, i anden. Detta förhållande synes emellertid föranleda betänkliga slutsatser med afseende på trons sanningsvärde. Då nämligen säker kunskap eller

visshet om verkligheten af ett föremål, af hvad slag det än må vara, endast kan vinnas på erfarenhetens väg, så synes tron aldrig kunna nå upp till verklig visshet, utan måste förblifva en tämligen osäker mening, som icke kan hinna längre än till en större eller mindre sannolikhet. Vid närmare eftertanke visar det sig likväl, att äfven tron bygger på erfarenheten, om också blott i andra hand. Den troende tryggar sig nemligen vid en annans förut bekräftade erfarenhet. Om en eller flere personer, hvilkas kompetens och tillförlitlighet äro höjda öfver allt tvifvel, berätta, att de varit ögonvittnen till en viss tilldragelse eller ha besökt en viss ort, så bjuder mig allt sundt förnuft att tro dem, d. ä. att vara fullt öfvertygad om verkligheten af den ifragavarande tilldragelsen eller om tillvaron af den omtalade orten. De äro då, dessa personer, för mig en osviklig auktoritet, och om deras vittnesbörd har för mig en praktisk betydelse, tvekar jag ej att låta mitt handlingssätt bestämmas af deras utsagor. Tron såsom en fullviss öfvertygelse om en realitet hvilar alltid på auktoritet, där denna är befunnen rättmätig och tillförlitlig. Trons sanning bekräftas sedan genom den personliga erfarenhet, som vinnes på praktisk väg, i det att det handlingssätt, hvartill tron föranleder, genom sina resultat ådagalägger, att det jag trott varit fullkomligt sant. Föranledes jag af tron på Londons tillvaro att göra en resa dit, så blir jag förvissad om, att min tro hvilat på en säker grund. På läkarens auktoritet begagnar patienten en medicin, om hvars beskaffenhet han ingen kunskap äger, och — under förutsättning att läkaren förstått sin sak — i sin återvunna hälsa har han bekräftelse på sin tro. Det gifves dock förhållanden, vid hvilka tron och den trons sanning bekräftande erfarenheten så omedelbart sammanflyta, att det är, som om tron såsom sådan vore idel erfarenhet. Därom mera längre fram.

Auktoritet äger inom ett visst område den, som har personlig erfarenhet af och säker, allsidig kunskap om de ting, som falla inom detta område. Gent emot dem, som sakna denna erfarenhet och kunskap, besitter han en myndighet, inför hvilken dessa ha att böja sig i tro och hörsamhet. Vägra de att göra detta, utsätta de sig för den själfrådiga okunnighetens alla faror. Hela samfundslifvet uppbäres af auktoriteter. Icke blott af lagens utan äfven af de många enskildas, hvilka sitta inne med ett vetande, som de öfriga icke äga, och detta i både viktiga och de mest obetydliga saker. Utan förtroende till hvarandra, utan all tro på hvarandras ord och goda afsikter kunna människorna ej i trygghet sammanlefva, låt vara att denna tro allt för många gånger svikes. Så hvilar ock all historia på deras auktoritet, hvilka såsom samtida med de händelser, hvilka historien har att skildra, hafva om dessa händelser aflagt vittnesbörd, nedlagda i tillgängliga dokumenter. Hafva dessas äkthet och trovärdighet pröfvats och vunnit erkännande, så förlitar sig historieskrifvaren på dem, och på hans framställning förlita sig sedan alla andra.

Emellertid kan dock ingen auktoritet *framtvinga* tro. Under vissa förhållanden kunna ej ens de säkraste vittnesbörd, aflagda af personer, om hvilkas trovärdighet ingen tvekan borde kunna råda, förmå en mängd människor att till dem sätta tro. Man tvekar ej att, trots alla de högtidligaste försäkringar af fullt kompetenta vittnen eller trots alla de mest bindande historiska bevis, förneka fakta eller åtminstone innebörden af fakta. Man har därvid alltid utvägen att antaga, det de eller de vittnena, låt vara att de tala och handla bona fide, misstagit sig, varit föremål för sinnesvilla, blifvit på ett eller annat sätt slugt bedragna m. m. Detta inträffar isynnerhet angående tilldragelser eller förhållanden, som falla utom den vanliga erfarenhetens områden eller som synas

strida mot härskande såsom sanna ansedda meningar och föreställningar. Vissa saker fastslås mången gång a priori såsom oförnuftiga och omöjliga, och i sådana fall kunna vanligen inga bevis och vittnesbörd öfvertyga om deras verklighet. Att öfvertyga en under ekvatorn lefvande neger därom, att vattnet i vissa länder understundom antager fast form, blir hårdt som sten och kan huggas i bitar, det lär näppeligen gå för sig. Och att öfvertyga en inbiten naturalist om verkligheten af händelser, som ej kunna härledas ur den naturliga kausalitetslagen, är lika omöjligt. Betecknande är i detta afseende det bekanta yttrandet af Voltaire: »Om min bäste vän, för hvars redlighet och upplysta omdöme jag har det största förtroende, försäkrade mig, att han bevittnat ett under, så skulle jag icke tro honom. Och om flera andra, lika trovärdiga personer bekräftade hans ord, så skulle jag ej heller tro dem. Och om undret utförts inför en stor mängd människor, hvilka alla enstämmigt förklarade, att de hade åsett detsamma, skulle jag likväl icke tro. Och om jag med egna ögon sett det, skulle jag ändå icke trott därpå.» Alltså, hellre anse sig vara föremål för den mest oerhörda synvilla, än att tro på en tilldragelse, som ej låter sig förklara såsom en produkt af en naturlig kausalitet, och det fastän händelsens fakticitet icke förnekas. Voltaire är långt ifrån ensam i denna hårdnackade otro. Eller tillgripa icke många af våra moderna teologer den vidunderliga »visionshypotesen» för att undgå tron på Kristi verkliga uppståndelse? Saken kan synas alldeles obegriplig, men är i själfva verket ganska förklarlig. Det är icke så mycket förståndet som viljan och hela den personliga läggningen, som är afgörande i fråga om tron och dess motsats. Har en människa så lefvat sig in i ett visst åskådningssätt, att det sammanvuxit med hela hennes personlighet, hvadan dess utbytande mot ett annat och motsatt skulle medföra en fullkomlig inre revo-

lution, så kämpar hon i viss mening för sitt lif, då hon energiskt afvisar allt, som kunde föranleda ett öfvergifvande af den en gang intagna ståndpunkten. Och hvad en människa kan taga sig före, när det gäller lifvet, det vet ju hvar och en.

Och nu den speciellt religiösa tron. Om henne gäller i all synnerhet, att hon är en fast öfvertygelse om ting, som icke äro tillgängliga för sinnlig iaktagelse. (Ebr. 11: 1). Äfven bevittnandet af en handling, som bär alla kriterier på att vara ett underverk, kan i och för sig, såsom förut är antydt, icke medföra visshet om, att ett under verkligen skett. Den öfvernaturliga kraft, som åstadkommer undret, kan ju icke ses, den finnes där endast för tron. Öfvertygelsen om, *att* en öfversinnlig värld, och först och främst *att* Gud finns, är grundvillkoret för all religiös tro. Denna saknas ej heller inom hedendomen, och trots all vidskepelse ända till den hemskaste karrikatyr, som där alltför ofta karaktäriserar religionen, är den en utomordentlig makt, sättande sin prägel på hedningarnes både enskilda och sociala lif. Men det är icke nog att vara öfvertygad om Guds tillvaro; *hvad* han är, framför allt i sitt förhållande till oss, det är föremål för trons egentliga intresse. Lämnad åt sig själf skapar människan sig en Gud eller gudar efter sitt beläte, och hurudant detta blir, visar hedendomen, äfven hos högt kultiverade folk, till öfverflöd. Ingen människa har sett Gud, och därföre kan ingen aflägga något sant vittnesbörd om honom. Detta kan endast Gud själf göra. Han har också icke lämnat sig själf utan vittnesbörd, och i och genom detta framställer han sig såsom den enda egentliga auktoriteten i fråga om sitt förhållande till oss och vårt till honom, eller om hvad sann religion är. Det skulle föra oss för långt att uppvisa, huru Gud vittnat om sig själf och dymedelst uppenbarat sig för oss. Det behöfs ej heller inför denna tidskrifts läsare. Vi erinra blott därom, att Guds uppenbarelse har en historia, en

till allt större bestämdhet och rikedom sig utvecklande Guds själfmanifestation, till dess han afslöjar sitt väsende för oss i den fullhet af nåd och sanning, som vi hafva af nöden för att vinna en saliggörande kännedom om honom. I Jesus Kristus möter oss Gud själf såsom vår himmelske Fader för att meddela oss frälsning, lif och salighet. Jesus Kristus är den enfödde Sonen, Ordet, som af evighet var hos Gud och som blef kött. Han och han allena har sett Gud, såsom han ock under sin lefnad ibland oss stod i den fullkomligaste gemenskap med honom, i kraft hvaraf han såg allt det Fadren gjorde. I sin person, sådan den framstod i allt hvad han talade, gjorde och led, företedde han ock en så fullkomlig Guds afbild, att han kunde säga: »Den mig ser, han ser Fadren.» Han, Jesus Kristus, är därför den religiösa auktoriteten i eminentaste mening. Därför uppträdde han ock med en myndighet, som icke tillät något resonnerande, han fordrade obetingad tro på sitt ord och på sig själf och betygade, att människornas eviga öde berodde på deras förhållande till honom.

Nu uppstår emellertid den viktiga frågan, hvilket slags auktoritet Jesus gör anspråk på. Därom lämnar oss beskaffenheten af den tro, han fordrar, besked. Denna är icke ett blott försanthållande af hvad han betygat om sig själf och om sin sändning, vore än öfvertygelsen härom aldrig så stark, utan den är hjärtats innerliga tillit till och obetingade öfverlåtenhet åt Jesus såsom dess herre och konung, såsom själens lif och allt. Däraf följer, att Jesu auktoritet ej är en yttre sådan. Den nöjer sig icke med en förståndets blinda underkastelse, låt vara att äfven denna kan utöfva ett visst bestämmande inflytande på människans förhållande, som understundom kan vara stort nog. Jesu auktoritet är fastmera rent religiös eller andlig. Han vill afvinna människan hennes hjärta med sanningens och kärlekens makt, och han

vädjar därför alltid endast till hennes samvete och sanningssinne. Svaret på frågan: hvad böra vi tro eller hvad är det, som Jesus fordrar, att vi skola tro på? synes därför blifva detta: endast det, som inför vårt samvete dokumenterar sig såsom etisk och religiös sanning. Häraf synes nu den slutsatsen kunna dragas, att allt yttre i Jesu jordiska lefnad, alla de historiska förhållanden, som präglade hans uppträdande, hans underbara inträde i världen, hans underverk, hans sätt att tyda det gamla testamentet m. m. är alltsamman för tron oväsentligt och mer eller mindre värdelöst.

Förhåller sig det verkligen så, är detta påstående i allo sant? Det följande vill söka lämna svar härpå.

Allra först måste ej blott medgifvas utan ock uttryckligen betonas, att endast den tro, som är frukten af en inre uppenbarelse, är äkta, nytestamentlig tro och af frälsande kraft. Endast den Helige Ande kan uppenbara Jesus för själen. Utan hans upplysning och nådeverkan förblir man främmande för Kristus, ägde man än aldrig så mycket vetande om honom. Evangelium, Andens verktyg, appellerar ock till vårt samvete och vårt frälsningsbehof, väcker och fördjupar detta behof och drager oss till Kristus. Det dokumenterar sig därvid inför samvetet, som omedelbart förnimmer dess sanning i och genom oundvikliga, mer eller mindre kraftiga intryck, som denna förnimmelse medför. Allt hvad som sålunda tilltalar och griper vår inre människa bör tros och tillägnas med själens hela kraft. Att ej vilja detta utvisar samvetslöshet och förhärdelse. Hvar och en som är af sanningen kan icke annat än höra sanningens röst. Men här uppstår en svårighet. Icke alla äro af sanningen, ett förhållande, som kan uttryckas därmed, att icke alla samveten äro normala. De sedliga begreppen växla snart sagdt i oändlighet. Hvad den ene afskyr såsom synd, kan af en annan prisas såsom dygd. Det sedliga och religiösa med-

vetandet är en produkt af omgifningen, fäderneärfd åskådning och uppfostran. Att säga till en ifrig dyrkare af Siams hvita elefant, att han bör tro det, som tilltalar hans samvete och religiösa känsla, kan svårligen vara riktigt. Och tillägger man, att han icke *bör* tro annat eller mera än det, som tilltalar honom, eller hvartill hans samvete svarar ja och amen, så torde man icke kunna hoppas att vinna honom för kristendomen. Påståendet, att vi äro pliktiga att tro endast det, som dokumenterar sig inför vårt samvete, kan alltså endast under den förutsättningen vara berättigadt, att samvete och hjärta antingen äro i en rätt författning eller småningom genom kristendomens inverkan blifva renade från sina villfarelser. Hos många är det inre mörkret så stort, att de behöfva en lång förberedande uppfostran, innan evangelium hos dem kan finna en för sig passande jordmån. Att likväl ett lefvande sanningssinne kan finnas äfven inom hedendomen, det visar en, om ock tämligen sällsynt, erfarenhet; likasom man å andra sidan icke behöfver söka länge, innan man träffar den mest sorgliga oemottaglighet för evangelium inom själfva den evangeliska kristenheten.

Vi lämna emellertid allt vidare tal härom åsido, och antaga såsom oemotsägligt, att människan äger ett organ för religiös och etisk sanning, och att hvar och en som rätt brukar detta organ igenkänner sanningen, så snart den möter henne, och att hon finner sig manad att gifva henne rätt. Vi antaga ock, att hon gör så och att hon alltså tror evangelium, när detta förkunnas för henne i dess egen ande och kraft.

Nu är i det föregående uppvisadt, att Kristi auktoritet, på hvilken hela kristendomen hvilar, icke är någon yttre sådan. Han själf är sanningen, och hans auktoritet sammanfaller med sanningens alltigenom andligt konungsliga makt. Då nu Kristi sanning erbjuder sig åt oss i och genom evangelium, så innebär frågan, huru långt Kristi auktoritet sträc-

ker sig, frågan, hvad som hör till evangeliet. Härom äro tankarna, som bekant, i våra dagar mycket delade. Den moderna teologien, sådan den representeras af A. Harnack och andra, anser, att evangelium intet annat är, än Kristi vittnesbörd om Gud såsom fader eller om Gud såsom kärlek. Att af hjärtat tro detta vittnesbörd, att så mottaga anbudet af denna kärlek, att det får verka ett lif, likartadt med Kristi eget lif, som ju i alla afseenden fullkomligt bestämdes af kärleken till Gud och därmed ock till människorna, det är att blifva och vara en kristen. Naturligtvis faller det ingen in att bestrida, att den sanna kristendomen består i delaktigheten af Kristi ande. Endast den tro, som föder eller innesluter den kärlek till Gud, som uppenbarar sig i en osjälfvisk kärlek till nästan, är verklig kristlig tro. Men tvist uppkommer, när det blir tal om förutsättningarna för denna tro. Hör till dessa endast den subjektiva beskaffenhet, hvarom förut något talats, eller måste icke till den också räknas vissa historiska data, som hörde till kristendomens inträdande i världen? Och måste icke dessa data i så måtto ingå i trons innehåll, att utan öfvertygelsen om deras verklighet något personligt kristligt trosförhållande till Gud är omöjligt? Det är detta, som den moderna teologien förnekar. Det rent historiska, eller åtminstone en stor del däraf, som är förknippadt med kristendomens grundläggande i världen, skall, säges det, icke hafva något egentligt religiöst värde och kan därför lämnas ur räkningen vid bestämmandet af hvad kristlig tro är, eller hvad som fordras för att komma till denna tro. T. o. m. Kristi verkliga, lekamliga uppståndelse har ingen väsentlig betydelse för kristendomen. Man kan bejaka eller förneka den, utan att detta behöfver inverka på ens kristlighet. Ja, man kan gå ännu längre. Man kan förhålla sig skeptisk till vissa, under alla tider såsom grundläror ansedda nytestamentliga framställningar, t. ex.

den om Kristi gudmänsklighet, och likväl vara en kristen i anda och sanning. Möjligheten häraf förtjänar noggrann undersökning. Utan att kunna utlofva en sådan, vilja vi dock fästa uppmärksamheten pa några synpunkter, som synas vara af betydelse för frågans lösning.

Ingen nekar, att ett kristligt troslif kan vara förenadt med ett minimum af kristlig kunskap, och ingen lär påstå, att en sträng bokstafs-ortodoxi är borgen för tillvaron af ett lif i Gud. Man kan ock gärna i motsats till all ortodoxism underskrifva och betona den Kierkegaardska satsen: »Subjektiviteten är sanningen». Men subjektivitet och subjektivitet är icke samma sak. En subjektivitet, som ej uppbäres af en objektiv sanningsgrund, blir med all säkerhet godtycke, och är den rätt lifaktig, så öfvergår den mycket lätt till svärmeri. En trosinnerlighet, som ej regleras af sann kunskap, blir osund och löper fara att blifva oetisk. Därför måste hvarje försök att förringa betydelsen af kristendomens historiska grundval uppväcka betänkligheter. Kristendomen är nu en gång en historisk religion, och de historiska fakta, som i sitt sammanhang utgöra hans stiftares lif, kunna lika litet skiljas från hans person, som han kan lösgöras från dem. Och utan en bestämd lära kan kristendomen svårligen förstås. Kan detta allt ådagaläggas, så är kristendom såsom en objektiv storhet den faktor, som betingar den kristliga subjektivitetens karaktär. Vi vilja något närmare ingå på denna sak, i det vi försöka att visa: 1:o det alla i den heliga skrift betygade frälsningsfakta äro den personliga kristendomens oumbärliga grundval; 2:o att ett personligt trosförhållande till Gud och Kristus icke kan komma till stånd utan en lära, som ådagalägger dessa faktas betydelse för vår frälsning; och 3:o att denna lära kan och bör ingå i den kristnes andliga erfarenhet och utöfva ett bestämmande inflytande pa hans religiöst sedliga lif.

Innan vi öfvergå till behandlingen af dessa tre punkter, torde en anmärkning vara af nöden. Jag nämnde i början af denna uppsats, att i fråga om trons och erfarenhetens förhållande till hvarandra det egendomliga understundom inträder, att den senare så sammanflyter med den förra, att de synas vara samma sak; ja, erfarenheten synes föregå och betinga tron. Detta förhållande inträder särskildt, då en otrogen, en fritänkare eller en hedning, får ett så lefvande intryck af evangelium, att hans otro plötsligt smälter såsom snö för sommarens sol. Här synes ju, i motsats till hvad förut framställts, erfarenheten föregå och verka tro. Så är likväl icke händelsen. Ty det, som träder den otrogne till mötes och griper honom på sätt, som sades, är i självfva verket endast Guds i Kristus uppenbarade, oemotsägliga auktoritet. Den otrogne förnimmer denna såsom en *öfver* och *i* honom sig kungörande sanningsmakt, hvars inflytande han, åtminstone för stunden, icke kan undandraga sig. Han känner omedelbart, att han står inför en, som med den sanna auktoritetens myndighet talar till hans samvete på ett sätt, som där väcker ett motsvarande genljud. Han förnimmer därvid det berättigade i den fordran på tro, som till honom utgår och som är åtföljd af ett hans själ genomblixtrande ljus såsom på en gång något alldeles nytt och något som ter sig såsom ett minne. Detta är emellertid icke tro i bemärkelsen af tillit och öfverlåtenhet åt nåden i Kristus, utan endast en inbjudning och maning därtill. Följer den otrogne denna maning, så söker han förskaffa sig närmare kännedom om denna höga, himmelska auktoritet, som så väldigt gjort sig gällande i hans hjärta och samvete, d. ä. han inlåter sig på allvar med evangelium, han börjar söka Kristus i hans ord. Och om han därunder bevisar redlighet, så blir förr eller senare hans själ så öfverväldigad af nåden och sanningen i Kristus, sådan den framträder i allt hvad Gud enligt den

heliga skrift genom honom gjort för världens och hans egen frälsning, att han helt öfverlämnar sig åt sin frälsare. Sålunda kommer Guds frälsningsgärning i Kristus, för hvars rätta förestående han nu äger förutsättningar, att bilda grundvalen för hans tro, hvars sanning han i en allt djupare erfarenhet finner bekräftad*. Att det icke kan vara annorlunda, ha vi att visa vid försöket att till evidens utveckla de ofvanför framställda trenne satserna.

Kristendomen är en historisk, positiv religion, alltså ett under en viss tid inträffadt faktum, som, likasom alla andra historiska tilldragelser, måste i alla med detsamma förknippade omständigheter betraktas och pröfvas både i anseende till dess yttre förlopp och till dess betydelse för mänskligheten. Den uppstod efter en lång förberedelse hos Israels folk. Men den var icke blott och bart en förbättrad upplaga af israelitismen, en högre och renare judendom, utan den var en ny andlig skapelse, ett inplantande af ett nytt lif i mänskligheten. Den uppträdde ock med den bestämda uppgiften att blifva den universella, den alla jordens folk omfattande religionen. Den hvilar helt och hållet på Jesu Kristi historiska person. Det verk, för hvilket Fadren sändt honom i världen, fullbordade han, dels genom en af sanningens hela kraft genomträngd predikan, dels genom en serie af handlingar, alla lika mycket ådagaläggande en öfvermänsklig makt som vittnande om en helighet och kärlek, hvilka aldrig förut varit sedda på

* Öfverensstämmande härmed är ap. Pauli plötsliga omvändelse på vägen till Damaskus. Kristus uppenbarar sig för honom såsom den förhärligade människosonen. Paulus öfverväldigades af denna uppenbarelse. Han fördjupar sig under de följande dagarne under bön och fasta i begrundandet af det stora, som vederfarits honom, han inser djupt förkrossad den förblindelse, som gjort honom till Jesu Kristi fiende, han ser skriften i ett helt annat ljus än förut och finner, huru den öfverallt vittnar om Jesus såsom Messias. Att särskildt detta sista blifvit honom klart, framgår däraf, att han i sin följande verksamhet i Damaskus "förbryllade judarne, bevisande (nämligen med skriften), att denne (Jesus) var Kristus". (Ap. G. 9: 22).

jorden, dels slutligen genom att villigt och med bevarande af sin fläckfria renhet låta den mänskliga synden såsom en koncentrerad ondska gå öfver sig. På samma gång han därigenom afslöjar sitt eget väsen, uppenbarade han Gud, hvars fullkomliga afbild han var, och hvars vilja var hans väsens lag. Han lade därvid grunden till en ny helig världsordning, till ett Guds rike, som principiellt var förhanden i honom själf, och som har att på surdegens vis småningom genomtränga och omgestalta alla jordiska förhållanden, så långt detta under den n. v. tidsåldern är möjligt, för att vid dagarnes ända fullbordas i härlighet. Kristendomen är alltså oupplösligt förknippad med Kristus, och det icke blott i samma mening, som hvarje positiv religion förutsätter en stiftare, på hvars auktoritet den hvilar, utan så, att Kristus själf är kristendomens väsentliga innehåll, den kristna trons aldrig sinande lifskälla. Men Kristus kan aldrig skiljas från hans ord och verk. Den som i hjärtat upptager hans ord, upptager honom själf (Joh. 15: 7), så att en real lifsgemenskap med honom uppkommer. Genom hans heliga lifsgärning, alltigenom betecknad af under, i hvilka hans inneboende härlighet framlyste (Joh. 2: 11), dokumenterade han sig såsom den, i hvars hand världens frälsning var lagd, i det att allt hvad han talade och gjorde syftade till detta stora mål. Och om hans verk hämtade sin frälsningsbetydelse endast därifrån, att de voro *hans*, Gudssonens och människosonens verk, så hade han å andra sidan icke varit det han är, om han ej utfört just dessa verk. Ty genom sin obetingade lydnad ända till korsets död, hvari såsom i en brännpunkt alla strålarna af den gudomliga helighet och kärlek, som bodde i honom, samlade sig, blef han fullkomnad och vår salighetshöfding (Ebr. 5: 8, 9), under det att på samma gång just denna död var villkoret för undfående af syndernas förlätelse åt världen, d. ä. var försoningen för världens synd. Så är Guds frälsningsverk i

Kristus ett afslutadt helt, hvartill ingenting kan läggas, och hvarifrån ingenting kan dragas. Enligt nya testamentets genomgående vittnesbörd är det just detta, som utgör innehållet af evangelium, och som äger giltighet, ehvad vi tro det eller icke. Detta är kristendomens objektivitet, den af Gud lagda oomkullkastliga, absolut nödvändiga grunden till vår frälsning.

Förhåller sig saken på detta sätt, då låter det sig icke göra att ur trosförhållandet till Gud genom Kristus eliminera de historiska fakta, utan hvilka Herrens lifsgärning vore betydelselösare än hvarje annan mera framstående personlighets lifsgärning. Att mena, det man kan undfå Kristi ande utan att träda i någon som helst lefvande rapport till kristendomen i objektiv bemärkelse, det är att söka plocka af frukterna på ett träd, hvarifrån man håller sig på afstånd. Visserligen äro åtskilliga omständigheter, som höra till periferien af Herrens lif icke af någon betydelse för vår tro, fastän de höra till fullständigandet af hans historiska bild, men att utsträcka detta t. o. m. till de händelser, hvarpå han själf lägger vikt, såsom t. ex. hans under (Joh. 15: 24), detta är dock att tillåta sig ett mästrande af honom, hvart rätta namn hvar och en lätt nog finner. Och att vilja hafva Kristus till andens källa, utan afseende därpå, att han är för våra synders skull utgifven och för rättfärdiggörelsens skull uppväckt, det är att vilja hafva honom till sitt lif utan just det, i kraft hvaraf hans lif kan meddelas dem, som tro. För öfrigt leder förnekandet af frälsningshistoriens fakta i deras betydelse för troslifvet såsom sådant konsekvent till eliminerandet af Kristus själf ur evangeliet. Ty uppgår hela hans betydelse däri, att han vittnat om Gud såsom fader, och har ej evangeliet att förkunna någonting annat än denna, låt vara stora och dyra, sanning, då är det svårt att förstå, huru plats skall kunna beredas Kristus inom evangelium. Också har man ej

skytt för denna konsekvens. Att man därigenom negligerar många de klaraste utsagor af Jesus enligt Johannes' evangelium, bekymrar icke, ty man förkastar denna del af nya testamentet såsom apokryfisk, och att man motsäger de apostoliska brefven, som i det fallet likasom i så många andra stycken omöjligen kunna förmås att bekräfta de moderna teologiska påståendena (Rom. 1: 1, 3), det bringar ingen af dem i förlägenhet, som anse sig hafva förstått Kristi ord mycket bättre än några i judiska fördomar fångna män. Men genom att så fatta evangelium får Kristus såsom en i sin församling närvarande och verkande frälsare lämna rum för Kristusidén, och denna kommer på det hela taget att uppgå i idén om alla människors barnaskap hos Gud. Men pa en sådan blodlös idé lefver ingen människa, som har lärt känna sin synd. Och då man menar, att det gamla talet om synd och nåd icke längre duger inför ett släkte, som i kulturellt hänseende intager en så hög ställning, utan att i stället Kristusidealet skall vara predikans a och o, och att detta ideal kan och bör realiseras utan omfattandet i tron af Kristus i enheten af hans person och verk, så tjänar försöket i detta afseende endast att uppenbara den mänskliga vanmakten i hela dess jämmerlighet. Men visserligen måste ett sådant försök göras på fullaste allvar, om det skall kunna ådagalägga, huru därvid all mänsklig kraft brytes sönder, och att resultatet af kampen blir antingen förtviflan eller ett lättsinnigt afstående från ett så fruktlöst bemödande. I förkänslan däraf inlåter man sig icke på denna sak, utan låter det stanna vid talet därom och nöjer sig med den vanliga moralen, understundom med tillsats af någon filantropisk verksamhet. För öfrigt hänvisar man på den stora skröpligheten hos dem, som berömma sig af den korsfäste och uppståndne Kristus och påstå sig hafva genom tron på hans blod blifvit delaktiga af det sanna lifvet. Vi kunde gentemot sådana in-

vändningar erinra om, att här endast är fråga om, hvad som enligt Kristi och apostlarnas ord hör till evangeliet, och att med den vissa bibeltroende kristnas brister ingenting ha att göra. Dock torde en liten afvikelse från vårt egentliga ämne icke anses oberättigad. Vi fråga då: hvar träffas, i stort sedt, den största sederenheten, redligheten och samvetsgrannheten; det största tålamod under nöd och lidande samt ödmjuk frimodighet inför döden; hvarest de, som förstå att offra mest för andra och särskildt för Guds rikes sak; inom hvilka kretsar ha de flesta initiativen till afhjälpande af lekamlig och andlig nöd utgått? Svaret på dessa frågor kan icke blifva mer än ett. Åtskilliga af de »liberala» kristna ha sökt ådagalägga, att religiös, offervillig hänförelse finnes lika väl hos dem som hos de »ortodoxa». Så har protestantföreningen i Tyskland gripit sig an med en mission i Japan. Om jag ej missminner mig, har detta företag ej burit några synnerligt tackvärda frukter. Att det ej varit befordrande för de öfriga missionerna är säkert. Och att man inom detta i grunden rationalistiska sällskap haft någon tanke på att bringa evangelium till kaffrerna, eldslandets inbyggare eller andra djupt sjunkna hednafolk har naturligtvis icke försports. Rationalismen har aldrig kunnat frambringa några religiösa heroer, dessa i anden brinnande kämpar för Guds rike, hvilka ej sky de svåraste försakelser och utan tvekan offra sina lif för befordrande af Guds ära och människors frälsning. Med vanlig, för öfrigt ganska aktningsvärd moral kommer man i detta afseende icke långt, och såsom hittills, så skall ock för framtiden det komma att visa sig, att endast den tro, som ej vet af någon annan lifskälla än den, som uppsprang vid Kristi kors, kan öfvervinna världen. —

Betydelsen för vår frälsning af de historiska data, som möta oss i evangelierna, och hvilka ingen kritik kan undanskaffa, framgår icke af sig själf. De måste i detta afseende

utläggas under stadiga tillämpningar på personer och förhållanden. Detta sker genom den evangeliska läran. Hela nya testamentet är lära och undervisning om Kristus och hans verk. Äfven de uteslutande historiska delarna däraf äro impregnerade med läroelement, så innehållsrika och omfattande, att de didaktiska skrifterna, epistlarna, ingenting annat äro än utvecklingar af deras mäktiga innebörd. Såsom det en gång omtalas, att Jesus »lärde» både i synagogorna, i templet, i enskilda kretsar och i det fria, så talar han om sitt evangelium såsom en lära, hvilken han undfått af sin Fader (Joh. 7: 16, 17). Än i korta pregnanta satser, ordspråk och gnomer, hvarvid t. o. m. paradoxer icke saknas, än i utförliga liknelser, vanligen åtföljda af utläggningar inför lärjungarne, än i direkta, åhörarnes hjärtan och samveten gripande tal undervisar Herren om betydelsen af sin sändning i världen. Han vittnar om sitt enastående förhållande till Gud och människorna (Guds son och människosonen). Han vittnar om sin preexistentiela härlighet, till hvilken han, efter fullbordandet af sin frälsaregärning skulle återvända, han talar om sitt lidande och sin död såsom betingelse för syndernas förlåtelse åt världen. Han försäkrar, att han lärde endast det, som han hört af sin Fader, och att hans ord voro anda och lif. Han framlägger i bärgspredikan sitt rikes magna charta. Han betygar, att hans gärningar voro Fadrens gärningar. Han framställer sig såsom segrare öfver syndens, dödens och satans förut obetvingliga makter, och att människornas frälsning är oundgängligen förknippad med tron på honom. Han framhåller uttryckligen sin uppståndelse från de döda såsom afslutningen och beseglingen af sitt verk på jorden. Han antyder profetiskt den utveckling hans rike skall få i världen, och att världshistorien skall afslutas med hans återkomst såsom domare öfver lefvande och döda. Kortligen, Jesus har vittnat om sig själf och sitt verk på ett sätt, som så långt

ifrån kan frånkännas karaktären af lära och undervisning, att fastmera allt hvad han talat är och alltid måste vara grundvalen för all kristlig teologi och framför allt bilda kärnan i hvarje evangelisk predikan, alltså, vi upprepa det, vara just det evangelium, som man så ofta nu för tiden vill beröfva allt positivt innehåll. Och hvad Kristus själf lärt, det utvecklas och fullständiggöres af hans apostlar, åt hvilka han enligt sitt löfte meddelade sin Ande, som ledde dem till hela sanningen. Fullständiggöras, sade jag, ty dels var det mycket, som Herren, medan han ännu var i världen, ej kunde meddela lärjungarna, alldenstund de ännu icke kunde bära allt (Joh. 16: 12), dels blef hans verk först genom hans död och uppståndelse fullbordadt, så att dess betydelse kunde af lärjungarne blifva förstådd. Därför är det, som den apostoliska förkunnelsen innehåller en omfattande och äfven i enskildheter utförd framställning af flera läror, som blott såsom frön ligga i Jesu uttalanden, men förvisso såsom verkliga frön till allt, hvarom apostlarne undervisa oss. Det är därför oberättigadt att skjuta deras vittnesbörd åt sidan, likasom de skulle meddela ett annat evangelium, än det, som de mottagit af mästaren, oeh hvars innebörd den h. Ande lärde dem att klart fatta. Detta, utan att därmed skall vara sagdt, att apostlarne, trots all upplysning och inspiration, skulle kunna sättas på samma linje, som han, i hvilken Gudomens fullhet bodde, och som är Andens herre. Om den höga betydelsen af de apostoliska brefven kan det emellertid icke skada att gent emot det nu för tiden vanliga underskattandet af dem erinra därom, att det var i dem, särskildt de paulinska, som Luther fann evangelium. Den kyrka, som bär hans namn, skall aldrig tillåta, att det nya testamentets didaktiska skrifter sättas under skäppan af det föregifna skälet, att de lätt kunna bortskymma Jesu egna ord. Man glömmer, att

bland de ord, vi hafva af hans mun, är också detta: »Den eder hörer, han hörer mig.»

Men med allt detta hafva vi icke uppvisat nödvändigheten af apostlarnes vittnesbörd för den rätta uppfattningen af de tilldragelser i Herrens lif, som kyrkan alltid funnit vara gudomliga frälsningsgärningar i första hand. Dessa stora tilldragelser äro Jesu död och uppståndelse. Om begge dessa har Jesus talat, och hans betydelsefulla ord därvidlag utgöra uppslaget och den innehållsrika grunden till allt, hvad apostlarna därom förkunnat. De hafva därvid icke uttalat något, som går utöfver mästarens ord, men dessas hela innebörd och betydelse skulle vi aldrig genom vår egen reflexion kunnat förstå. Det behöfs blott några antydningar, för att riktigheten af detta påstående skall framlysa. Betydelsen af sitt lidande och sin död har Jesus angifvit genom orden i Math. 26: 28; 20: 18. På det förra stället säger han, att hans blod skulle utgjutas för många till syndernas förlåtelse, och på det senare betygar han, att han skulle gifva sitt lif till lösen för många. Om sin uppståndelse talar han flera gånger men endast såsom en tilldragelse, som skulle inträffa på tredje dagen efter hans död. (Math. 16: 21; 20: 19; Mark. 8: 31; Luk. 9: 22). Inför de förstnämnda utsagorna uppstå frågorna: På grund hvaraf, och i hvilken mening är utgjutandet af Kristi blod betingelsen för syndernas förlåtelse åt oss? Huru hafva vi att förstå Jesu ord om offrandet af sitt lif såsom en lösen för många? På dessa och andra därmed sammanhängande frågor är det, som apostlarne gifva oss svar. Jag behöfver ej anföra allt, hvad dessa af den h. Ande ledda och upplysta Jesu vittnen om försoningens djupa mysterium hafva yttrat. Det är nog att hänvisa till 1 Petr. 1: 18; 2: 24; Rom. 3: 14—26; 5: 8—10; 2 Kor. 5: 19; Efes. 1: 7; 1 Joh. 2: 2). Angående Kristi uppståndelse åter måste vi göra oss den frågan: Hvilken betydelse har denna utom-

ordentliga tilldragelse för Kristus själf, för vår frälsning och för vår tro? I Kor. 15 och 1 Petr. 1: 3 gifves oss svaret. Hvilket rum för godtyckliga utläggningar skulle ej Herrens korta utsagor i dessa evighetsviktiga frågor hafva gifvits, om icke det apostoliska ordet spridt ljus öfver dem! Vi se ju, huru, detta ljus till trots, det är ingen ände på försök att komma ifrån korsets förargelse och att borteskamotera verkligheten af uppståndelsen.

Vi fasthålla alltså, att för Guds församling hela fullheten af den apostoliska förkunnelsen, sådan den är åt oss bevarad i nya testamentet, är nödvändig. Att likväl icke allt hvad apostlarnes bref innehålla är af lika stor betydelse, förstås af sig själf. Så kan t. ex. den församlingsordning, som historiska förhållanden gjorde nödvändig för urförsamlingen icke, särskildt icke i dess detaljer, vara bindande för kyrkan under hennes af utvecklingen betingade olika lägen. Och hvad den enskilde beträffar, så kan, såsom förut är antydt, ett sant troslif både väckas och underhållas genom en relativt ganska ringa kunskap. Men betydelselös äfven för honom är intet i Guds ord, och ju mer en troende tillväxer i Guds och vår Herres Jesu Kristi kännedom, desto mer får han blick för betydelsen äfven af det, som ej omedelbart berör hans inre lif. Om det centrala i kristendomen kan dock ingen verkligen upplyst kristen sakna kunskap. Och till detta centrala hör just ordet om Kristi kors och om det därmed sammanhängande ordet om synd och nåd, det senare i själfva verket likbetydande med det förra. Hvad åter de mera metafysiska lärorna beträffar, så träda de gemenligen för den enskilde kristne mera i bakgrunden. De beröra icke direkt det omedelbara troslifvet, och särskildt för den enfaldige, som hvarken vill eller kan spekulera öfver ämnen af detta slag, erbjuda de ej något djupare intresse, låt vara att de icke kunna vara honom likgiltiga. Deras betydelse för kyrkan däremot

är stor, och det icke blott i teoretisk utan äfven i praktiskt afseende, såsom hennes historia nogsamt bevisar. Kristendomen uppbäres ju af en metafysisk grundval, och rubbas denna, så kommer det snart att se betänkligt ut med den därpå uppförda byggnaden, men det förhåller sig härmed såsom med grundvalen till ett vanligt hus: utan den funnes huset icke till, men den träder icke så i dagen, som huset själft, och vanligen synes den intet alls. —

Men om den evangeliska läran sålunda — naturligtvis icke i formen af en abstrakt dogmatik utan i biblisk enkelhet och fullhet — så hör till kristendomens väsen, att kristlig tro utan densamma är otänkbar, kan den också ingå i den kristliga lifserfarenheten på sådant sätt, att den bestämmer troslifvets karaktär? Kan och måste den omsättas i lif och lefverne? Är den icke i grunden endast en teori, som är tämligen betydelselös för en verkligt praktisk kristendom? Att den kristna läran kan likaväl som hvarje annan sådan hos många blifva och vara en ofruktbar teori, ja, att man kan vara fullt öfvertygad om hennes sanning och dock vara främmande för hennes egentliga väsen, är i sig själft lika klart som att en sorglig erfarenhet under alla tider visat exempel på ett ofta fanatiskt nit för renlärigheten, utan att därmed varit förenadt något kristligt sinnelag. Men detta är ju en sak, och en annan är frågan om evangelii pånyttfödande kraft och om möjligheten att upplefva och genomlefva den kristna lärans sanning. Om all sanning i grunden är praktisk, så gäller detta i eminent grad om den kristna sanningen. Endast i samma mån man lefver i den eller den är anda och lif i hjärtat, förstår man den. Där den blott i förstånd och minne upptages är den en säd, som faller på hällebärget, men där man personligt till densamma förhåller sig, så att man öppnar samvete och hjärta för dess ljus och kraft, där verkar den tro och lif, ja, den *blir* alltigenom erfarenhet

och lif. Man kan taga hvilka evangeliska grundläror som helst, och sanningen häraf skall genast visa sig. Närmast ligger här att tänka på rättfärdiggörelsen af tron utan lagens gärningar. Den framställes i korthet i följande bibliska utsagor: »Alla hafva syndat och äro utan berömmelse inför Gud, och varda utan förskyllan rättfärdiggjorda af hans nåd genom återlösningen i Kristus» (Rom. 3: 23, 24). »Kristus har af Gud blifvit gjord till synd för oss, på det att vi skulle varda Guds rättfärdighet genom honom» (2 Kor. 5: 21). Hvilken evangelisk kristen gifves väl, hvars tro icke skjuter sina lifsrötter i denna lära? Sätter den icke sin prägel på hela hans kristliga personlighet, gifva de ej hans andliga lif dess evangeliska karaktär? Och är det icke Kristus själf, som i de anförda »dogmatiska» satserna målas oss för ögonen såsom just den frälsare vi behöfva? Och om än de egentliga metafysiska lärorna ej kunna såsom den nu nämnda upplefvas och genomlefvas i andlig erfarenhet, utöfva de dock på kristendomslifvet ett mäktigt inflytande. Så kan väl läran om Kristi gudom icke i samma afseende som den om synden ingå i erfarenheten, men den som af hjärtat tror på densamma, får dock däraf sin kristendom bestämd på ett sätt, som gör den mycket olik unitariens, hvilken icke vill höra talas om denna, som han menar, oförnuftiga lära. Eller, för att taga ett ännu mera belysande exempel, jämför puritanen, som gjort Kalvins absoluta predestinationslära till hörnstenen i sin kristendom, med en äkta ev. luthersk kristen eller med Luther själf, och säg sedan, om läran icke har någon genomgripande betydelse för det kristliga lifvet. Betrakta desslikes den egendomliga färg kristendomen får af den ensidiga mystik (mysticism), som föranleder dess adepter att på panteistiskt vis söka försjunka i det outgrundliga gudomsväsendet och att sätta höjden af kristlig fullkomlighet i en quietism, som menar sig kunna på visst sätt antecipera Guds åskådning ansikte mot

ansikte. I sanning, om något är oemotsägligt, så är det detta, att ju djupare divergenserna äro i läroupppfattningarna, (där de nämligen tagas på allvar), desto märkbarare framträda åtskillnaderna i gestaltningen af det kristliga lifvet.

Att under sådana förhållanden till den grad framhålla, att kristendomen är lif, endast lif, att man alldeles lämnar den kristna läran därhän, det är att vilja ha trädet utan rötter, eller frukt utan trädet, som bär den. Det är, som om sanningen icke hade något värde, och att villfarelsen icke vore synnerligt farlig. Teoretisk och praktisk, d. ä. personlig, sanning sammanfalla för ingen del alltid, men de höra dock sa nära tillhopa, att den senare löper stor fara för att taga skada, där den förra skjutes åt sidan. Till en viss, icke bestämbar grad kan troslifvets renhet bestå trots tillvaron af allehanda misstag och t. o. m. verkliga villfarelser, och alla förstå vi blott endels, hvadan det icke är värdt, att vi berömma oss af att ha gripit hela sanningen. Men en gräns gifves dock, utanför hvilken lögnen är så härskande, att sund tro och äkta sedlighet blifva omöjliga. Och det är i hög grad betänkligt att, vissa tidsmeningar till behag, afskära det ena stycket efter det andra af evangelii lära såsom oväsentligt. Man prutar så länge af på sanningen, att man till slut har ingenting kvar, och gör omsider det banala ordspråket: »Hvar och en blir salig på sin tro» till regeln för sitt bedömande af allt hvad religion heter. Annorlunda finna vi nya testamentet tala i detta afseende. Kristus själf har på det kraftigaste framhållit sitt ord och lära såsom det enda medlet till kännedom om den från synden frigörande sanningen (Joh. 8: 31), och han har betygat, att det ord, han talat, skall på den yttersta dagen döma dem, som ej velat lyda det (Joh. 12: 48). Med hvilket eldsnit apostlarna uppträdt mot hvarje förfalskning af evangelii hälsosamma lära, det vet hvar och en, som läst igenom sitt nya testamente. (Gal. 1: 8, 9; 1 Joh. 4: 1).

Och hvilka ända till galenskap gående svärmerier, med deras följeslagare af allehanda osedlighet, falska läror kunna föranleda, därom vittnar till öfverflöd alla tiders kyrkohistoria och våra egna dagars sorgliga erfarenheter.

Resultatet af vår lilla undersökning blir alltså denna: personlig positiv kristendom med undanskjutande af kristendomens objektivitet, sådan vi hafva den i Kristi en gång för alla fullbordade frälsningsverk, är en omöjlighet. Detta frälsningsverk, historiskt skildradt i den h. skrift, är grundvalen för all subjektiv kristendom, och den kristna läran, tydningen af det stora verkets frälsningsinnebörd, är det enda medlet till upptändande af kristlig tro. Den kan och skall, denna lära, omsättas i kristligt lif och lefverne och allt grundligare och allsidigare i en stadigt växande, mer och mer fördjupad andlig erfarenhet tillägnas och genomlefvas.

Svaret på frågan: Hvad böra vi såsom kristna tro? kan då ej blifva annat än detta: vi böra tro allt hvad den h. skrift vittnar om det, som Gud i Kristus Jesus gjort för att frälsa oss från synden och meddela oss evigt lif. Om också icke allt, hvad härtill hör, kan omedelbart inför vårt samvete dokumentera sig såsom sanning, så kan tron dock icke undvara det, emedan förkastandet däraf nödvändigt skulle medföra förkastandet af den bibliska d. ä. den historiske Kristus själf. Tro vi icke på den fulla verkligheten af Jesu historiska lif, framför allt i just de omständigheter, som oupplösligt sammanhänga med förverkligandet af den frälsning, för hvars åvägabringande han var kommen i världen, så tro vi ej heller på honom själf, icke på den verklige Kristus utan på en fantasibild.

Vi kunde sluta här. Några ord må dock tilläggas för att förekomma obehöriga slutsatser af det sagda. Ett stort antal af våra dagars bildade och halfbildade säga sig icke *kunna* tro på mångt och mycket i nya testamentet, och om

det gamla testamentet anse de det icke ens värdt att tala. En del af dem gå så långt, att de påstå sig icke *få* eller *böra* tro på just det väsentliga i den h. skrift. »Vetenskapen» skall nämligen ha fastslagit, att allt är idel natur, att någon andens själfständighet icke gifves, och att alltså en öfvernaturlig uppenbarelse är lika omöjlig som orimlig. För dessa tidens »fria» andar, hvilka naturligtvis icke vilja höra talas om en personlig Gud och en gudomlig försyn, äro konst och vetenskap lifvets högsta makter, och den gud, de tillbedja är kulturen, denna människoandens storartade skapelse, som utvisar, att människan är sig själf nog och icke behöfver taga någon gud till hjälp för att uppbygga mänsklighetens stora, paradisiska rike. Om dem tala vi dock icke nu. Men andra finnas, hvilka, ehuru ej alldeles oberörda af tidens naturalism, taga bestämdt afstånd från fritänkeriet och ej blott tro på Gud och en gudomlig världsordning utan äfven vilja betraktas som kristna, under det att de dock ej tveka att dels sätta åsido, dels rent af bestrida vissa kristliga grundläror. Så är läran om Kristi gudom för dem en stötesten, hans under förklaras som naturliga tilldragelser, eller där de trotsa all sådan förklaring, hänföras de till legendernas fantastiska område. Hans uppståndelse måste fattas såsom en rent andlig tilldragelse, sammanfallande med hans andes ingående i evigt lifs härlighet. Försoningen genom hans kors reducerar sig därtill, att hans lidande och död för rättfärdigheten kommit sanningens sak och därmed oss till godo. För öfrigt ser man i Jesus den människa, som stått Gud närmare än någon annan. Han är idealmänniskan, den störste af alla martyrer, mänsklighetens store välgörare. Han är därför värd den djupaste vördnad och beundran. Han bör hyllas såsom den, i hvilken människornas barnaskap hos Gud kommit till fullkomlig uppenbarelse, hvadan han ock med rätta kallas Guds son. Med denna bekännelse om Kristus förenas ofta ett sed-

ligt sträfvande och en viss fromhet. Hvad skola vi nu säga om dessa människor, som brutit med den »gamle» Kristus, men likväl kunna stå Guds rike nära? Det är tvenne ord af vår frälsare, som vi göra väl att härvid ihågkomma. Det ena lyder: »Dömen icke!» Det andra: »Den, som icke är emot oss, är för oss.» Det är dock något glädjande att under all tidens materialism finna människor med ideala sträfvanden och med så pass mycken tro, som uppenbarar sig i den omnämnda ståndpunkten. Det gifves ock en troshögfärd, som föranleder till förakt för alla dessa rationalistiska kristendomsvänner, och som yttrar sig i skarpa domar, att ej säga fördömelsedomar, öfver dem. Detta är förvisso icke i enlighet med Kristi anda. Men vi vilja och kunna dock icke såsom sann erkänna denna själfgjorda kristendom och i dessa, som bekänna den, se kristna bröder. De hafva en helt annan ande än vi, om eljes vår mera fullödiga tro är äkta och ej en i det hela tämligen kraftlös öfvertygelse. Och vi måste tillägga, att det där talet om att ej *kunna* tro på den bibliske Kristus, i grunden sammanfaller med det att ej *vilja* tro på honom, låt vara att detta är fördoldt för dessa moderna kristna själfva. Det som fattas dem är en grundlig självkännedom, och denna brist beror åter på ett alltför lättvindigt undanskjutande af Guds kraf på förverkligandet af hans vilja. Den ytliga och därför bedragande förkunnelsen af Gud såsom kärlek, har förledt dem att fatta denna kärlek såsom oförenlig med fordran på obetingad lydnad och med Guds heliga vrede öfver dem, som ej i allt hörsamma Guds bud. Att talet om Guds vrede skulle vara mer än en retorisk figur, förefaller dem omöjligt. Att den gudomliga kärleken kan taga formen af en stränghet, som ej tvekar att tillfoga de kännbaraste lidanden, och att den kan vara förenad med en flammande afsky för allt syndigt och orent och därmed för den människa, som ej vill

låta sig frigöras därifrån, synes dem alldeles motsäga Guds nåderika evangelium. Och dock borde betraktelsen af denne Jesus Kristus, hvilken de säga sig så djupt vörda, öfvertyga dem om, att den Guds kärlek, som han förkunnade, och som återspeglade sig i allt hvad han talade och gjorde, var nagot helt annat än en känslosam, på helighetens kraf prutande skonsamhet. Eller har icke Kristus af sina lärjungar fordrat offret af all egenvilja och allt egenhetslif, har han väl nöjt sig med något mindre än absolut hängifvenhet åt den sanning, han förkunnade, har han någonsin lofvat sina efterföljare skonsamhet mot kött och blod, har han uppställt något ringare ideal för mänskligt sträfvande, än det, som består i likheten med den himmelske Fadren? Och när han med sådan stränghet tillämpar Guds fordringar, har icke detta skett just af kärlek till oss, för hvilkas salighet reningen från synd och öfverensstämmelsen med Guds fullkomliga vilja är det oeftergifliga villkoret? Lärde man sig förstå och på fullt allvar behjärta detta, så skulle snart det beundrande talet om människosonen förbytas till publikanens bön. Och för att våra moderna kristna skulle komma därtill, ville vi helt enkelt hänvisa dem till ett i djupaste mening praktiskt studium af Guds ord, först och främst det nya testamentet. Vi vilja därmed tillropa dem: »Låt det vara med Kristi gudom, med hans under, med hans uppståndelse, med hans förmenta judiska föreställningar, kortligen, med allt som i »ortodoxien» stöter eder tillbaka, huru det vara vill. Lämna allt detta åsido, och tagen eder blott redligt före att bilda eder inre människa och edert hela lif efter Kristi ord. Gripen eder an med försöket att lyda Gud såsom han fordrar, och hvilen icke, förrän I blifvit fullkomliga såsom den himmelske Fadren är fullkomlig (Math. 5: 4—8). Resultatet af edert försök skall blifva antingen, att I snart vänden eder bort från en Kristus, som fordrar det omöjliga, och då blir

det troligen slut med edert lofprisande af honom. I stället torde en viss bitterhet mot honom hos eder uppstå, och edra hjärtans förut dolda tankar skola då uppenbaras. Det skall visa sig, att I aldrig varit Jesu rätta vänner, och söken I ändå att bevara ett visst sken af kristendom, så skall om eder detta Kristi ord gälla: »Den icke är med mig, han är emot mig, och den icke församlar med mig, han förskingrar.» Eller skolen I nedföras i en själfkännedom, som fyller eder med bäfvan och sorg och böjer eder i stoftet inför Gud. Och då skall Kristi frälsarehärlighet så uppgå för edra hjärtan, att det blir slut med alla funderingar om hans egentliga väsen. Vid hans kors skolen I finna förlåtelse och frid, och i tillbedjande tacksamhet skall hvar och en af eder från hans fötter mot honom lyfta sina händer med den jublande bekännelsen: »Min Herre och min Gud».

C. Norrby.

Biskop Emile Bougaud's tankar om påfven och kyrkan.

De tankar om påfven och kyrkan, hvilka vi här skola återgifva, äro uttalade i det 4:e bandet af Biskop Bougaud's berömda arbete: »Le Christianisme et les temps présents».* Flere omständigheter göra, att de äro värda vår uppmärksamhet. De ha blifvit uttalade af en man, som ägde en grundlig kännedom såväl om sin kyrkas *historia* som om hennes *läroåskådning;* som intog en framstående och inflytelserik kyrklig ställning — han verkade under många år såsom den bekante orléanske biskopen Dupanloup's »vicaire

* *Christenthum und Gegenwart.* Von Msgr. Emil Bougaud, Bischof von Laval. Autorisirte deutsche Ausgabe von Philipp Prinz von Arenberg, Mainz. 1891—1900.

général» och sedan såsom biskop i Laval —; som förvärfvat sig ett namn såsom framstående skriftställare och hänförande talare (»orateur véhément et pathétique); som till påfven intog en ställning af obegränsad, vi känna oss benägna att säga: afgudande, vördnad och undergifvenhet. Och då vi slutligen härtill kunna lägga äfven den omständigheten, att biskop Bougaud's här åsyftade framställning förråder en icke ringa grad af originalitet, så får den samma ett ännu större intresse för oss. Den inblick vi genom henne få i den katolska kyrkans väsen, i hemligheten af hennes förunderliga makt öfver människornas sinnen, kan icke ersättas genom *den*, hvilken de vanliga dogmatiska och symboliska arbetena kunna bereda oss.

Genom påfven är Kristus närvarande i kyrkan. Han är närvarande i altarets allra heligaste sakrament, men icke fullständigt; han är verkligt närvarande i det samma, men han är där stum; han talar icke; han tjänar själarna till näring, men han leder dem icke; hans gudomliga ämbete, hans gudomliga makt saknas där i samma mån som hans ord. Ju mera jag riktar mina längtansfulla blickar på den konsekrerade hostian, desto mer måste jag säga, att en Kristus saknas i eukaristien. Hela hans lif, från krubban till grafven, framträder för mina ögon; men det gifves en Jesus, hvilken jag söker, men icke finner i hostian. Hvar är den Frälsare, som genomvandrade Galileens städer och byar och för alla offentligen och ofelbart förkunnade sanningen? Hvar är han, som fördömde villfarelserna, afslöjade hyckleriet, helade själarna från deras okunnighet, bevarade dem för snaror? Hvar är han, som utkorade apostlarna, lade händerna på dem och sade till dem: gån ut och lären alla folk; dem I förlaten synderna, dem äro de förlätna; jag frågar: hvar är

han? Den ena hälften af honom saknas, efter henne söker jag förgäfves i det tysta tabernaklet, där han dväljes, men är stum. Och *hvilken* hälft? Jag ville säga: just den nödvändigaste. Hvad vi sakna är det ofelbara ordet, utan hvilket själarna och folken drifvas hit och dit såsom ett rör för vinden; det är denna högsta makt, utan hvilken vi likna får, hvilka ha förlorat sin herde. Vi kunna ej såsom apostlarna sitta vid hans fötter, för att höra sanningen från hans mun, för att inför honom framställa våra ofta så plågande tvifvel, för att lyssna till honom såsom en mästare. Om nu denna den viktigaste hälften af honom saknas i *eukaristien*, så måste hon sökas *annorstädes*. Och vi finna henne i Vatikanen, i i påfven. Påfven är det andra sättet för Jesu Kristi närvaro i kyrkan. Kristus har bestämt sig för att dölja sig under tvenne slöjor; han har velat vara verkligt närvarande på två fullkomligt skilda sätt. Denna tvåfaldiga slöja, som döljer *hela* Kristus, är ett stort och upphöjdt under, hvilket utgör hela kristendomens centralpunkt.

I eukaristien ha vi Frälsarens lekamen, blod, själ, gudom, men icke hans ord. Tigande är han förborgad under de sakramentala gestalterna; stundom har han på ett underbart sätt talat till oss genom krucifix och bilder, men aldrig genom hostian. Och hvarför har det ej skett? Emedan Kristi mun är annorstädes; emedan Kristi ord finnes hos påfven. Känna vi längtan efter att förnimma det enda, men ljudlöst uttalade ord han bevarat i eukaristien, nämligen kärlekens ord, då må vi framgå till altaret; men känna vi oss plågade genom falska läror, finna vi i en prisad bok satser, som stå i strid med vår tro; vilja vi såsom samtida med en Arius, en Luther, en Jansenius veta hvad vi skola tro i fråga om Sonens gudom, biktens nödvändighet, nådens verksamhet, då komma vi förgäfves till den stumme eukaristiske Frälsaren. Då måste vi gå till den talande Kristus, till påfven. Kristi

lekamen och blod äro på altaret; den ofelbara sanningen och den gudomliga läran i Vatikanen.

Och på samma sätt förhåller det sig äfven med den gudomliga *makten*. Då »all makt i himmel och på jord» är gifven åt honom, kan blott *den* utöfva makt öfver själarna, till hvilken Frälsaren har sagt: »Likasom Fadren har sändt mig, så sänder jag eder». Detta ord upprepar han dagligen för tusende själar, hvilka han upphöjer till värdigheten af präster; och om han upphörde att upprepa det, så ginge kyrkan under; det vore då ute med frälsningsverket. Men detta maktord, som gifver biskopar och präster åt österlandet och vesterlandet, uttalar han ej i altarets allraheligaste sakrament, utan i påfven. Altarets sakrament kan skapa heliga människor, men blott påfven biskopar och präster. — Likasom Jesus Kristus är sanningen och den oinskränkta makten, så är han äfven den högsta kraften, den kraft, på hvilken allt hvilar: individer, folk, nationer och kyrkor. Hvar har han nu nedlagt denna makt? Icke i eukaristien; han har anförtrott henne åt påfven. Den kraft, som gifver kyrkorna stöd, som förhindrar, att de katolska nationerna blifva ett byte för heresien eller schismen; den makt, som gör episkopaten oöfvervinneliga, finnes blott hos påfven. Ett tydligt bevis därför äro de glänsande kyrkorna i Alexandria, Antiokia och Konstantinopel och än mer episkopaten i England och en del af Tyskland i det 16:de århundradet. Grunden till deras förfall ha vi att söka mindre i deras söndring från den eukaristiske Frälsaren än i den alltför lösa anslutningen till den Frälsare, som är närvarande i påfven. Blott den på altaret närvarande Kristus förmår upprätthålla en själ och göra henne oöfvervinnelig; blott den i Vatikanen närvarande kan behalla en kyrka ren och oskadad. Då vi gå från den eukaristiske Frälsaren till påfven och fran påfven till den eukaristiske Frälsaren, och däri består egentligen det katolska lifvet, blott

då hafva vi *hela* Kristus. Altarets allraheligaste sakrament förmår ej kufva uppror, att bringa heretiker, förvägna och djärfva, nyhetslystna andar till tystnad, lugna samveten, fördöma villfarelser. Tänka vi oss påfven vara borta ur historien, då blir den eukaristiske Kristus, jag ville säga en ofullständig, en Kristus, som tyst åskådar söndringarna i sin kyrka, förstörelsen af sitt verk. Härför lämnar oss det 16:de århundradet det tydligaste bevis. Jesus var visserligen närvarande i den reformerade kyrkan, men han var ej i stånd att försvara sig själf, att upprätthålla enheten och sanningen i reformationens sköte. Och snart försvann i själfva verket Jesus från den reformerade kyrkans tabernakel, då de händer, som ville fasthålla honom däri, icke längre hade makt därtill, eller då de, som ännu på ett giltigt sätt kunde konsekrera, hade förlorat tron på Kristi verkliga närvaro och uppgifvit de heliga mysterierna.

Vi kunna likna påfven vid hostian på altaret. I det yttre se vi brödets accidensier och yttre kännetecken; men i det inre är Kristus. Utan tvifvel förblir påfvens personlighet till sitt väsen; människan förblir med sin frihet och sitt ansvar; hennes natur undergår ingen förändring. Men i det ögonblick då kyrkan väljer honom till öfverhufvud, lyftes han, för att kunna uppfylla sina heliga plikter såsom Kristi ställföreträdare, till en förening med Kristus, hvilken är någonting allenastående i världen.

Då påfven talar, talar Kristus; då påfven lär en sanning, lär Kristus denna sanning. Påfven insätter en biskop, och därmed insätter Kristus denne biskop. Då påfven förklarar någon för helgon, då han exkommunicerar någon, gör Kristus allt detta tillika med honom. Hvarje påfvens handling är en Jesu Kristi handling. Vi måste nödvändigtvis antaga detta, ty om det kunde ske, att påfven i kyrkans ledning vidtoge en åtgärd, utan att Kristus handlade *med*

honom och *genom* honom; om Pascals i vrede fällda yttrande: »Om påfven fördömer min bok, så skall hon i himlen bli frikänd», någonsin kunde hvila på sanning, då vore det ute med kyrkan och med frälsningen. — Jesu ord i Joh. 5: 17 gäller i många afseenden om Kristus och påfven. De handla med hvarandra. Med hvarandra regera, stödja, upplysa, helga de kyrkan. Om denna gemensamhet i handlande vittnar nästan hvarje rad i evangelium. — Kyrkan framställes af de heliga författarne såsom ett rike. Kristus är dess osynliga, påfven dess synliga hufvud. Då kyrkan är ett enhetligt rike, som styres af en enda vilja, så måste en oupplöslig enhet förefinnas mellan Kristus och påfven. Denna enhet är så djup, att hon blott kan öfverträffas af en enda, nämligen den underbara enhet, som fanns mellan och i evighet skall finnas mellan Kristus och hans jungfruliga moder. Kristus är på det innerligaste sätt förenad med påfvens person, och därför öfverflyttar kyrkan på honom hela sin kärlek till Kristus. Hon vill, att vi skola knäböja för honom och kyssa hans fot. — Påfvens storhet ligger däri, att han är Kristi ställföreträdare, det verktyg, af hvilket Frälsaren begagnar sig för att fortsätta sitt gudomliga ämbete bland människorna, den slöja, bakom hvilken gudamänniskan döljer sig för att pröfva vår tro och vår kärlek.

Betraktad i sina förhållanden till Kristus, är påfven en hemlighet; i sina förhållanden till kyrkan ett under. Gud har icke blott ställt påfven i spetsen för kyrkan; han har förenat båda med hvarandra, han har af dem gjort *ett*. Påfven och kyrkan äro ett. Detta betydelsefulla ord härstammar från den helige Frans af Sales. Det gnistrar såsom en diamant.

Tyvärr har mången om påfven en alldeles oriktig föreställning. Många se i honom blott en konung, lik de jordiska konungarne, härskaren öfver det mest omfattande

kyrkliga samfund. De ställa påfven på den ena sidan och kyrkan på den andra; de betrakta honom såsom satt öfver kyrkan, men skild från henne; de mena, att han kan befalla något som är orätt. Ett fullkomligt dåraktigt antagande, hvilket bevisar, hur litet klar inblick mången har i Jesu mästerverk! »Påfven och kyrkan äro ett»; en söndring mellan dem är otänkbar; för sanna kristna den allra tröstrikaste tanke! Påfven kan likaså litet söndras från kyrkan som kyrkan från påfven. — Men på hvad sätt äro påfven och kyrkan *ett?* Vi ha förr sagt: Kristus har först skapat kyrkan, och sedan har han koncentrerat och kondenserat henne i påfven. Men hemligheten är vida djupare. Han har först insatt påfven, han insatte honom före kyrkan. Han har gifvit honom upplysning, lif, gudomlig makt i öfvermått; därefter sade han till honom: låt ljuset utstråla, nåden utstråla, makten utstråla; skapa kyrkan; låt henne framgå ur ditt sköte, icke *en* gång, icke tio gånger, icke hundra gånger utan i hvarje århundrade, i hvarje stund, beständigt ända till tidernas ände. Häri ligger hemligheten. Kyrkan är påfvens beständiga, oafbrutna skapelse. I henne finnes ingen ljusstråle, ingen droppe lif, ingen atom makt, som icke i hvarje stund, i hvarje minut genom påfvens förmedling sänker sig ned öfver henne.

Likasom påfven är nådens och ljusets kanal, så är han äfven kanalen för all makt och jurisdiktion. Det är han, som insätter biskoparne, bestämmer gränserna för deras makt. Genom biskoparne skapar han prästerna och omgifver kyrkan med detta nät af auktoritet och hierarki, liknande den härliga väfnad af sensitiva nerver, hvilken omsluter den mänskliga kroppen. — Allt kommer alltså från påfven. Han skapar kyrkan; i henne och genom henne upplyser och helgar han själarna. — Vi kalla honom Fader, den helige Fadren, den salige Fadren. Fader är den, som gifver lif. Han gifver det åt mig, åt min ande, mitt hjärta, mitt samvete. Och

hvad han gifver mig, gifver han åt alla. För att uttrycka detta det allmänna faderskapets under kallade honom våra förfäder Pater Patrum. Funnes det någonstädes en biskop, en ärkebiskop, en patriark, någon andlig föreståndare, hvilken kunde meddela det gudomliga lifvet utan att hafva mottagit det af påfven, hvilken kunde rättmätigt konsekrera utan att i någon form hafva erhållit fullmakt därtill af påfven, hvad blefve det då af kyrkans enhet? Men det är icke så. Allt lif kommer faktiskt från Kristi ställföreträdare.

Man kallar påfven: Beatitudo vestra. Beate Pater! Beatissime Pater! Klingar icke det som ironi? Enligt min mening kalla vi honom så för hans lidandes skull. Beati qui lugent. Vi kalla honom så enligt vår Frälsares ord i Matt. 5: 10—12, 1 P. 4, 13. Mången ser i påfvedömets lidanden blott följderna af politiska tilldragelser, i hvilka det blifvit indraget. Dante såg djupare in i saken. »Jag ser», skrifver han, »Kristus fången i sin ställföreträdares person; en annan gång ser jag honom hånad, ättika och galla räckas åt honom, ser honom uppgifva sin anda mellan två missgärningsmän. Jag ser en ny Pilatus, så grym, att icke ens detta är nog för honom». Detta är påfvedömets lidanden; de utgöra fortsättningen af Frälsarens lidanden. Därför kalla vi påfven lycksalig, icke trots hans lidande, utan till följd af hans lidanden, förödmjukelser, smärtor, hvilka aldrig upphöra. För att utrota det onda, för att rena själarna, för att återföra dem till pliktkänsla och dygd, räcker hvarken andekraft eller anseende till; därtill kräfves blod (Hebr. 9, 22). Just häri består den katolska religionens öfverlägsenhet öfver alla andra religioner, att i henne Frälsarens försonande och renande blod beständigt utgjutes. Tänka vi oss allt aflägsnadt från henne: under, profetior, världens förnyelse, allt som gör kristendomen till någonting upphöjdt och heligt, gör honom till människosläktets eviga religion; ett står dock kvar: korset planteradt i tider-

nas midt och världens medelpunkt, och på detta gudamänniskan, hvilken frälsar mänskligheten genom sitt lidande och sin död. Ingenting kan med det senare jämföras.

Och då detta under icke kunde vara någonting tillfälligt, har Kristus på ett dubbelt sätt förevigat det och gjort det allestädes närvarande. Dagligen se vi på altaret hans lekamen och blod skilda från hvarandra. I hvarje stad och nästan i hvarje by finna vi ett altare, en kalk; öfver allt utgjutes ett gudomligt blod, som i den gudomliga rättfärdighetens vågskål tusenfaldt uppväger allt syndigt blod. Golgata är öfver allt och skall först med synden upphöra.

Men detta är blott ett sätt, hvarpå Kristus har förevigat sitt offer och gifvit det omnipresens. Den h. skrift lär oss, att den store byggmästaren har skapat kyrkan så, att hon är i stånd att ersätta hvad som fattas i Kristi lidande (Kol. 1, 24), i det att hon fogar till hans gudamänskliga lidanden de rent mänskliga lidanden, hvilka skola fullständiga försoningen. Han har därför med sig och jämte sig fört kyrkan på korset. Han har gjort henne till det frivilliga lidandets rike. Hennes ädlaste själar känna, och detta desto mer ju ädlare de äro, blott en längtan: att lida eller dö! att lida, städse lida, att aldrig dö! Prästämbetet, de andliga värdigheterna förutsätta det högtidliga afståendet från det mänskliga hjärtats naturligaste böjelser. De heliga löften, som beständigt afläggas af tusenden, äro likasom tre spikar, hvilka fästa manliga och kvinliga ordenspersoner vid Jesu Kristi kors. Ja till och med de troende i allmänhet, hvilka icke satt så höga mål för sig, måste taga del i Kristi lidande, på något sätt hos sig bära hans sårmärken. I kyrkan, det eviga rikets förgård, måste enhvar i förbidan på den eviga saligheten hafva det medvetandet, att den sanna saligheten härnere är tårarnes, ångerns och kärlekens salighet, saktmodets salighet, hvilket tål och lider; renhetens salighet, som frigör sig från det jordiska; förföljelsens salighet, som

korsfäster köttet, men framförallt den uppoffrande kärlekens salighet. Kyrkan är ett andra Golgata: människans lidande är likasom det gudomliga lidandets eko. — På detta Golgata, i offrets saliga rike har påfven helt naturligt en kunglig andel. Han är det med törnen krönta hufvudet. Likasom vid det bittra lidandet Kristi allra heligaste hufvud var det förnämsta föremålet för misshandlingen, så är nu påfven det samma. Han varder slagen och bespottad; i hvarje århundrade måste han tömma lidandets bägare till dräggen. — Världsmänniskorna förvånas öfver det sätt, hvarpå Gud behandlar sin ställföreträdare. Men den som känner korsets hemlighet förvånas icke, utan beundrar. Han begriper, hvarför vi kalla påfven lycksalig, och hvarför alla århundraden så att säga i medlidsam vördnad knäböja vid Hans Lycksalighets fötter.

»Simon, Jonas' son, älskar du mig? älskar du mig mer än dessa?» Detta är Kristi sista ord till Petrus. Hur ömma, men hur vemodiga äro de icke. Vi känna, att den omätliga storheten och värdigheten döljer en svag och skröplig människa, en syndare, tillgänglig för frestelse, utsatt för faran att digna under den nedtryckande bördan. Påfvens tårar äro heliga, ve den, som framkallat dem! Påfvens svaghet har någonting rörande, vördnadsbjudande i sig. Om påfvens klagan gäller hvad skriften säger om en moders klagan. Man hör den med förfäran och glömmer den aldrig (Syr. 7, 29). Påfvens fel! Han begår naturligtvis sådana, emedan han är en människa. Hans upphöjda ämbete gör det icke omöjligt för honom att synda. Må vi emellertid icke se på hans svagheter. — Kyrkans fiender mena, att de bereda oss en synnerlig förlägenhet, om de lyckas finna två eller tre påfvar, hvilka under de sorgligaste tider man kan tänka sig lända sitt höga ämbete till skam. I deras blindhet se de icke, att detta just är de skuggor, hvilka Gud tillåter för att dämpa påfvedömets gudomliga glans. Bland 260 påfvar hafva 82

blifvit kanoniserade; 44 hafva på den påfliga stolen bibehållit sin munkdrägt; fler än 50 blefvo valda i deras frånvaro och trots deras ansträngningar att undandraga sig det ansvarsfulla ämbetet. Att i denna lysande rad, under oändligt sorgliga tider, två eller tre, låtom oss säga tre eller fyra mindre värdiga personligheter träda oss till mötes bevisar blott ett: den menskliga friheten, af hvilken de öfriga 256 gjort det berömvärdaste bruk. Trots dessa två eller tre fläckar kan de romerska påfvarnes dynasti, om vi betrakta den såsom Petri mystiska person, efter 1900 år med godt samvete säga: ja, Herre, jag älskar dig mer än alla. — Trots alla trångmål skall det kristliga hjärtat alltid med glädje vända sig till Rom, der det alltid kan älska och vörda.

Påfven och kyrkan äro ett. Påfven skapar kyrkan, i det att han ingjuter i henne lifvet. Genom honom är hon en, helig, katolsk och apostolisk, äger hon sina omedelbara kännetecken. Han är hennes enhetsprincip, hennes katolicitets driffjäder, den outsinliga källan till hennes helighet, hennes apostolicitets evigt grönskande stam. Atlas bar världen och nedtrycktes af hennes börda; påfven bär kyrkan utan att nedtryckas af henne. Allt hvilar på hans svaghet, från henne kommer, genom henne lefver allt, så att, om kyrkan någonsin kunde gå under, så skulle påfven nyskapa henne genom kraften af faderskapet, utan att Guds ingripande s. a. s. vore nödvändigt.

Häraf framgår, hvilka känslor vi skola hysa gent emot påfvens heliga person: en obrottslig tillgifvenhet, en orubblig tillit. Han är oöfvervinnelig, han har Jesu Kristi löften. Om än jorden bäfvar i sina grundvalar, så vacklar han icke. O, Petrus, o påfve, till hvem skola vi gå? Du har det eviga lifvets ord.

Men påfven är icke blott orubblig, utan han är den *ende* i kyrkan, hvilken har denna egenskap. Allt kan vackla, men

han allena kan det icke. Må hans insikter på det dogmatiska, exegetiska, kyrkorättsliga, historiska området vara än så ofullkomliga, så är och förblir han likväl den, till hvilken Frälsaren sagt: du är Petrus. Påfven allena är fri från alla villfarelser. Må en ny syndflod, vida fördärfligare än den första, öfversvämma alla höjder, Vatikanen skall städse höja sig öfver den samma; påfven skall aldrig uppslukas af henne. Vid honom allena måste vi därför vara fästade med hvarje fiber; ingen olycka, ingen katastrof får någonsin skilja oss från honom. »Herre, till hvem skola vi gå? Du har eviga lifvets ord.» — Visserligen måste påfvedömet understundom utsta förfärliga pröfningar och våldsamma stormar, men hvad betyder emellertid detta, om dessa stormar voro förutsedda, förutsagda, förutbestämda, så att de, i stället för att skada påfvedömet, förhöja dess glans? Hvad betyda väl de rasande vågorna för den klippa, som Herren själf har ställt midt i oceanen? Det är skönt att se honom i hans granitartade fasthet till och med under de lugna tiderna, då böljorna s. a. s. vördnadsfullt lägga sig till ro vid hans fötter; men vida skönare likväl, emedan hans orubblighet först då rätt framträder, när hafvet brusande och skummande svallar omkring honom utan att vålla honom den ringaste skada. Långt ifrån sålunda att en sant kristlig själ genom påfvedömets hemsökelser skulle rubbas i sin tro, blir hon därigenom blott stålsatt, blir hennes tillgifvenhet för Petri stol blott så mycket orubbligare. Om hon ser påfven beröfvad hvarje mänsklig hjälp, förrådd af dem, som borde beskydda honom; om hon måste säga sig, att han icke har det minsta att vänta sig af människor, desto tillitsfullare måste hon då blicka upp mot himlen, desto ståndaktigare måste hon då bygga på Guds ord och på frälsarens löften. Detta är den sanna tillgifvenheten för påfven, den öfvernaturliga tillgifvenheten; genom henne blir hjärtat bedröfvadt, men Gud förhärligad. — Med denna hängifvenhet

äro de upphöjdaste yttringar af tron och kärleken förbundna. Det är hos ädla själar frukten af kyrkans och påfvedömets smärtor; de befästa tron och komma kärleken att låga. — Vare sig man betraktar påfven såsom kyrkans öfverhufvud eller såsom Kristi ställföreträdare, så utgör han föremålet för en tro, en barnslig pietet, för hvilken hvarje århundrade lämnar nya bevis. —

Sådan är i hennes väsentliga drag Biskop Bougaud's uppfattning af påfven och dennes förhållande till kyrkan. Denna uppfattning hvilar ej på okunnighet eller naivitet, utan hon kommer från en man, hvilken väl vet hvad han säger och hvad som med kyrkans lära står i öfverensstämmelse eller strid. Ett och annat moment i den samma kan väl betraktas såsom uttryck för hans personliga uppfattning af denna sak, men långt ifrån att vara heretiskt torde det bland romerska katoliker icke ens befinnas vara »för fromma öron missljudande» (»male sonans»). Och i hvarje fall ha vi här en i allt väsentligt riktig tolkning af vatikankonciliets dogmer om påfvens *universalepiskopat* och *ofelbarhet*. Hvad en god katolik *ser* eller *bör* se i påfven, framställes af Bougaud med all önskvärd tydlighet och klarhet. Han ser i påfven en personlighet, som är höjd öfver den mänskliga sfären; ett underbart dubbelväsen af allenastående art. Påfven är en felande och svag människa, men på samma gång upplyser han världen, på samma gång äger han de krafter, som äro det nödvändiga villkoret för kyrkans och religionens tillvaro. I påfven har hvarje kristen en oinskränkt härskare, under hvilken han omedelbart subordinerar och hvilken han i allt som rör hans religiösa tro och i allt sitt sedliga görande och låtande måste visa en obetingad lydnad, om han vill undgå timlig och evig fördömelse.

Genom denna, på Vatikankonciliets dekret hvilande, uppfattning af påfven har frågan om vår ställning till den romerska katolicismen blifvit icke så litet förenklad. Det svalg,

som skiljer oss från den samma, ligger nu i hela dess vidd och djup mera klart och uppenbart för oss än någonsin förr. I stället för att inlåta oss på undersökningen, huruvida det är möjligt eller omöjligt att antaga den romerska kyrkans gamla fundamentalläror i den eller den formuleringen, böra vi nu allra först göra oss reda för, hvad påfvens *universal-episkopat* och *ofelbarhet* innebära. Och den frågan är icke svår att afgöra. Rörande det förra dekreterar konciliet, att den romerske påfven icke blott har det ämbete, som består i öfveruppsikten öfver och ledningen af kyrkan, utan den fulla och högsta jurisdiktionsmakten öfver hela kyrkan icke blott i allt, som rör tron och sederna, utan äfven i allt, som angår disciplinen och den öfver hela jorden utbredda kyrkans styrelse; och att denna hans makt är en verklig, beständig och omedelbar ämbetsmyndighet öfver alla kyrkor och hvarje *enskild*, öfver *alla* herdar och troende och öfver hvarje *enskild* herde och troende. — Påfvens jurisdiktionsmakt går alltså till sitt innehåll och omfång utöfver de öfriga biskoparnes, vare sig dessa tänkas hvar och en för sig eller i deras totalitet, vare sig de äro på skilda punkter eller församlade på ett koncilium. Det gifves ingen högre instans i kyrkan, hvilken skulle kunna döma öfver påfven eller till hvilken man skulle kunna appellera från påfven. Hvarje art af jurisdiktionsmakt, hvilken Kristus öfver hufvud har anförtrott åt sin kyrka, inneslutes i påfvens primat till hela hennes fullhet, och denna fullkomliga makt sträcker sig till hela kyrkan utan något slags lokal eller personlig inskränkning. Och af denna sin högsta och fullkomliga makt kan påfven gentemot alla medlemmar af kyrkan *omedelbart* göra bruk, utan att alltså därtill behöfva någon kyrklig myndighets tillåtelse och utan att däri på något sätt inskränkas[1].

Vatikankonciliets dekret rörande påfvens ofelbarhet åter lyder sålunda: »I trogen anslutning till den från den kristliga

[1] *H. T. Simar,* Lehrbuch der Dogmatik; 1887, p. 613 f.

det heliga konciliets samtycke, till Guds vår Frälsares ära och till den katolska religionens lyftning och de kristna folkens välfärd, såsom en af Gud uppenbarad dogm, att den romerske påfven, när han talar ex cathedra, d. v. s. då han vid utöfningen af sitt ämbete såsom alla kristnes herde och lärare, i kraft af sin högsta apostoliska auktoritet dekreterar en lära, som rör tron och sederna och som bör fasthållas af hela kyrkan, äger på grund af det gudomliga bistånd, som blifvit honom lofvadt i den helige Petrus, den ofelbarhet, med hvilken den gudomlige Frälsaren har velat att hans kyrka skulle vara utrustad, då hon dekreterar en lära, som rör tron eller sederna, och att därför sådana dekret af den romerske påfven i och för sig och icke först genom kyrkans samtycke äro oföränderliga.» Den som motsätter sig denna dogm förklaras för bannlyst.

Af detta dekret följer, att icke allenast Pius IX och alla hans efterträdare äga den ifrågavarande ofelbarheten, utan äfven alla *föregående* påfvar. Allt hvad en påfve ex cathedra uttalat rörande tron och sederna är alltså absolut sanning. Den, som antar den påfliga ofelbarheten, måste då äfven t. ex. anse, att Bonifacius VIII var ofelbar, då han i bullan Unam Sanctam uttalade, att det för hvarje mänsklig varelse är nödvändigt för hans salighet att underordna sig under den romerske påfven; eller då han säger, att det världsliga svärdet måste föras efter prästens anvisning och tillåtelse; han måste tro på riktigheten af Gregorius VII:s grundsats att kyrkan är berättigad att förläna eller fråntaga någon hvarje slag af världslig makt; han måste tro, att påfven har rätt att annullera statens lagar, författningar och traktater, då de synas göra intrång på kyrkans rättigheter, att påfven kan frikalla undersåtar från lydnad mot furstar, som han exkommunicerat, m. m. Visserligen är det sant, att det för närvarande ser ut, som om dessa

trons begynnelse ärfda traditionen lära och förklara vi med grundsatser vore förgätna eller möjligen förkastade; men man må ej göra sig några illusioner i detta fall. Alla de konsekvenser, som följa af påfvens pretenderade ofelbarhet och maktfullkomlighet, kunna fortfarande dragas, och de skola helt visst bli dragna, då omständigheterna tillåta det. Men då det senare icke är fallet, följer man grundsatsen: ratione temporum habita concedimus.

Den romerska kyrkan verkar mäktigt imponerande genom sin *enhet* och sin *auktoritet*. Hvad mänsklig klokhet kunnat åstadkomma för att stärka och befästa bådadera har skett; senast genom vatikankonciliets dekret. På pafven i hans ofelbarhet och maktfullkomlighet hvilar enheten och auktoriteten. Den förra har blifvit vunnen på *sanningens*, den senare på *den kristliga frihetens* bekostnad.

J. E. Berggren.

Religiös väckelse i London.

Redan för ett par år sedan började en »sjungande evangelist» mr Charles Alexander och hans predikande medhjälpare dr Reuben Archer Torrey, båda amerikanare, att genomresa den engelska landsorten, där de fyllde de största samlingslokaler, som kunde erhållas, med åhörare, af hvilka ej mindre än 56,000 offentligen bekänt sin omvändelse. Deras »missionerande» verksamhet återkallar i minnet Moody och

Sankey för en mansålder sedan. Men syftet, planen och organisationen äro nu helt andra. Det gäller nu ingenting mindre än att söka omvända det rika och fashionabla London från dess flärdfulla, ofta skandalösa lif. Mr Alexander misströstar icke om framgången. »Piccadilly och Park Lane», säger han, »äro lika tillgängliga för religionens röster, som Whitechapel och Bow. Jag längtar att se den förnäma damen i siden och sobel instämma i gloriasången vid sidan af en ringa syster i armodets dräkt».

Hvad som för närvarande torde vara ägnadt att ådraga sig största intresset för denna »mission», är å ena sidan rörelsens organisation och å den andra den ställning, som Englands aristokrati och prästerskap intaga till densamma. I det förra afseendet må nämnas, att »missionärerna» hafva till sitt förfogande Albert Hall, den största samlingslokal, som finnes i London, med utrymme för 12,000 personer och belägen i hjärtat af det fina Mayfair. Här hafva gudstjänster hållits två gånger om dagen under två månaders tid. De amerikanska evangelisterna hafva lyckats vinna flera högtstående aristokrater såsom medhjälpare — väl mest bland damerna — af hvilka sistnämnda flere emellertid uppställt som villkor, att deras namn ej få prisgifvas åt offentligheten. Dessa religiöst sinnade kvinnor skola göra besök i alla förnäma hus inom en omkrets af tre (eng.) mil kring Albert Hall och inbjuda deras innevånare att bevista sammankomsterna. — Hustrun till en prebendarie vid S:t Paul hade lyckats förmå åtskilliga högadliga damer att teckna sig som medhjälparinnor på det nyss antydda sättet, men i mindre välbetänkt ifver offentliggjorde hon deras namn, hvilket hade till omedelbar följd, att åtskilliga ibland dem, högst indignerade, utgingo ur kommittén. »Vi ha råkat i ett förskräckligt bryderi för offentliggörande af namnen», yttrade Lord Kinnaird, president i det »evangeliska råd», som har sig om-

betrodd ledningen af det hela. I vicepresidenten i detta råd möta vi — jag höll på att säga — en gammal bekant, nämligen lord Radstock, som uppträdt »missionerande» äfven i vårt land — med hvad resultat har jag mig ej bekant. Här lade han ej särskildt an på aristokraterna, hvilket däremot var fallet vid lordens uppträdande i St. Petersburg på czar Alexander II:s tid. Därmed är en ganska tragisk historia förbunden. I det kejserliga lifgardet tjänade då en öfverste Puschkoff, som i särskild grad ägde sin kejserlige herres förtroende och vänskap. »Omvänd» af Lord Radstock tog öfversten afsked från krigstjänsten, gaf sina rikedomar åt de fattiga och grundade en ny sekt, med den påföljden, att han öfver sitt hufvud nedkallade den »Heliga Synodens» vrede och dog i landsflykt, medan flere af hans anhängare blefvo förvista till Sibirien. — Lord Radstock gör ingen hemlighet af sin öfvertygelse, att inga äro i större behof af att uppskakas ur sin religiösa slummer än Englands »upper ten». Bland andra ädlingar, som uttryckt sitt gillande af den igångsatta missionen i West End, nämnas markisen af Northampton och earlen af Portsmouth.

Dr Torreys teologi lär vara af den stränga typ, hvilken i vår tid knappast torde kunna påräkna anslutning någonstädes och allra minst i de högre samhällsklasserna. Han säges tro på den bokstafliga inspirationsteorien med hänsyn till den Hel. Skrift och vara en anhängare af helvetesläran i dess krassaste form. Han fördömer dansen såsom en afskyvärd synd; kortspel, säger han, förvandlar fina salonger till spelhelveten; tobaksrökning är en smutsig last; teatern sprider moralisk smitta i alla samhällslager. — Med dessa stränga åsikter har dr Torrey från deltagande i sitt missionsarbete afskräckt flere damer i den högsta societeten, kända för sina kristliga tänkesätt och en storartad välgörenhet, bland hvilka nämnas hertiginnan af Marlborough, grefvinnan af

Aberdeen och lady Somerset. — I trots af sin vältalighet och sitt tvifvelsutan uppriktiga nit, ser det icke ut, som om dr Torrey skulle lyckas tända den heliga elden i sina åhörares hjärtan. De känna sig vida mera tilltalade, säges det, af mr Alexanders solosång. De hymner däremot, som uppstämmas af en frivillig kör, rekryterad från alla klasser, från pärernas söner och döttrar ned till bodbetjänten och sömmerskan, lämna åhörarne tämligen oberörda. Dessa frivilliga sångare äro inalles 3,000, af hvilka dock »endast» 1,000 uppträda för hvarje gång. De betitlade herrar och damer, som biträda vid den andliga skördens uppsamlande, få ägna sin särskilda uppmärksamhet åt de omvända af deras egen klass, på det aristokratiska penitenter ej må behöfva utsättas för obehaget att hviska sin bikt i plebejiska öron.

Det antages, att 100,000 personer bevistat Torrey-Alexandermissionen i Albert Hall, sedan den öppnades i början af nästlidne februari. Efter att hafva ägnat två månader åt West End öfverflyttar »missionen» sin verksamhet till Brixton (East End), för hvilket ändamål en temporär byggnad, rymmande 6,000 personer, skall uppföras för en kostnad af 20,000 dollars. »Missionärerna» komma att afsluta kampanjen, som skall upptaga en tid af sammanlagdt fem månader, i Islington eller något annat East End-distrikt. »Krigskostnaderna» beräknas uppgå till inalles 85,000 dollars, af hvilken summa det »evangeliska rådet» subskriberat nära hälften.

Lord-biskopen af London, som medgifvit, att West End har lika stort behof af religiös väckelse som gränderna i East End, har i ett offentliggjordt bref önskat de missionerande amerikanarne framgång, men »officiellt kan han ej samverka med någon rörelse, som är okyrklig». Däremot hafva ett hundratal medlemmar af det lägre prästerskapet i West End, som äga friare händer än sin chef, samt flere nonkonformister förklarat sig vilja aktivt deltaga i rörelsen.

Vid sidan af detta nu i korthet skildrade religiösa väckelsearbete, hvars resultat ej är lätt att förutse, har från högkyrkligt håll, under auspicier af ärkebiskoparne af Canterbury och York samt en antal andra dignitärer af Episkopalkyrkan, i dessa dagar öppnats ett korståg mot Englands »gudlösa söndag».

Initiativet till denna rörelse har utgått från Layman Kingscote, en högtstående medlem af konung Edwards hofstat, som vunnit medverkan af statskyrkans ledare samt många såväl prästerliga som lekmannaifrare emot det söndagens förvärldsligande, som nu i vida kretsar ej blott ursäktas utan försvaras mera än som någonsin varit fallet, alltsedan den allmänna opinionen i England först blef ställd under evangeliskt inflytande. Det är ej så länge sedan respektabelt folk allvarsamt brännmärkte dem af deras klass, som trotsade budet om söndagens helighållande. Nu har det blifvit helt annorlunda i metropolen. Äfven i småstäderna, där ännu för få år sedan bevistandet af åtminstone *en* gudstjänst hvarje söndag ansågs nödvändigt för den, som ville undvika social ostracism, tolereras det numera gärna, att både män och kvinnor begagna söndagen till exkursioner på bicycle och deltagande i bollspel.

Det är af dessa skäl, som den nämnda kampen mot söndagsohelgandet upptagits. Den riktas särskildt emot dem, som tillhöra de högre samhällsklasserna och som, ehuru de hafva hela veckan till förfogande för sina nöjen, tyckas anse söndagen enkom gjord och ägnad för dessa. De skynda då ut ur London till kusten eller på flodturer, de roa sig hela dagen med automobilutflykter och andra nöjen och fara på aftonen åter in till staden för att dinera på fina hotell och restauranter, bevista teatrar, konserter och spelpartier eller mottaga gäster, med allt detta själfviskt beröfvande tjänare, järnvägsmän, uppassare och andra arbetare af denna klass en hvilo-

dag. — Innan vi sluta vår lilla uppsats, kunna vi, på tal om söndagsohelgandet, som, efter hvad vi ofvan sett, är i tilltagande i England, och därstädes synes komma att kraftigt beifras, ej underlåta att påpeka det minst sagdt egendomliga förhållandet, att en mängd tåg kunna på söndagen inställas i länder med så högt uppdrifven järnvägstrafik som England och Amerika, men knappast ett enda i Sverige, hvaraf följden gifvetvis blir den, att järnvägsmännens söndagshvila hos oss är i högsta grad kringskuren.

Åtskilliga andra reflexioner kunde ju vara att göra, men de få väl göra sig själfva. *Henning Wendell.*

Granskningar och anmälningar.

DALTON, HERMANN, *Daniel Ernst Jablonski, Eine preussische Hofpredigergestalt in Berlin vor zweihundert Jahren*, Berlin 1903, Verlag von M. Warneck, s. 495, 8 Mark.

En diger volym, kanske alltför diger för en dylik monografi, det var mitt första intryck, då jag började genombläddra detta nya prof den bekante författaren gifvit af sin in i ålderdomen outtröttliga produktivitet. Men bekantskapen med föregående arbeten var mig en borgen för, att studiet skulle löna sig. Det rörde ju ock en tid, som just i år genom tvåhundraårsminnet af Speners död ($^5/_2$) dragit till sig särskildt intresse. Att mänget drag till den tidens karaktäristik skulle finnas inflätadt i biografien, var ju att vänta, då, som bekant, Jablonski stod både Spener och Zinzendorf särdeles nära, det förra ej blott såsom ämbetsbroder i samma stad utan såsom förtrogen vän, det senare dessutom såsom bärare af den enligt »apostoliska successionen» af böhmiska och mähriska bröderna äfven i förskingringen upprätthållna biskopsvärdigheten. Så står boken som ett sidostycke till Hossbachs stora verk »Spener und seine Zeit» och kastar

från ny sida ljus öfver denna. Jablonski är reformert, men i hans hjärta är unionen genomförd och han står midt uppe i sin tids unionssträfvanden liksom öfverhufvud i sin tids kyrkliga lif. Förf. beklagar, att den tidens studium blifvit så försummadt: »und doch, welch eine bedeutsame, ungemein fesselnde Zeit, deren langsam gereifte Früchte wir heute in Kirche und Staat geniessen, eine Art Nachreformation von so teifgehender, nachhaltiger Wirkung, dass wer unsre kirchliche Gegenwart richtig erfassen und würdigen will, sie in ihren Anfängen vor zweihundert Jahren kennen zu lernen hat». Han säger ock från början om Jablonski: »Wie kaum ein anderer unter den damaligen Geistlichen war er befähigt und auch berufen» att arbeta på lösningen af tidens kyrkliga uppgifter, men »Mit der Kirche seiner Zeit teilt ihr wackerer Sohn das Los von uns Spätgeborenen übersehen zu sein, seine Lichtgestalt ist für die meisten ins Dunkel der Vergessenheit, selbst an der Stätte einer halbjahrhundertlangen reichgesegneten Wirksamkeit, getreten». En omständighet, som ock bidragit att ge boken ökadt intresse, är den storartade festlighet, till hvilken just vår ärkebiskop och domprostarne i Lund och Uppsala såsom representanter för vårt land inbjudits, då $^{27}/_{2}$ d. å. den nya domkyrkan, Berlins och kanske den evangeliska kristenhetens praktfullaste tempel, invigts. Men äfven oberoende däraf ligger i det ofvanstående tillräcklig motivering för arbetet och dess anmälan. Då det emellertid genom sitt omfång och pris ej torde ha att räkna på någon större spridning bland oss, tror jag mig göra rättast i att ej heller göra denna senare alltför knapphändig.

Arbetet sönderfaller i tre hufvudafdelningar: »Kindheit und Jugend», »Das erste Jahrzehnt im Amte 1683—1693», »Der Hofprediger in Berlin 1693—1741». Måhända skulle det med hänsyn till det rika tidshistoriska stoffet ha vunnit på att mera frigöra sig från lefnadsteckningens form. Förf. har själf känt detta och reflekterat på den mer omfattande titeln »Jablonski und seine Zeit» med därmed öfverensstämmande ändrad plan. Men då skulle sidantalet ha svällt ut ännu mera och hufvudpersonens lifsbild ändå förlorat i åskådlighet. Och det är det konkreta som bäst »talar till samvetet».

År 1660 var J:s födelseår, 1741 hans dödsår, i 58 år stod han i ämbetet, i 48 såsom hofpredikant eller i självva verket, fast titeln ej än fanns, öfverhofpredikant. Det är klart, att det för en vaken skriftställare som Dalton ej skall vara svårt att samla bilder till tidens karaktäristik kring en sådan lifsbild.

Mest undrar man kanske, hur han skall kunna vinna läsarens intresse för 82 finstilta sidor angående barna- och ungdomsåren. Men jag nämnde, att Jablonski räknade anor från böhmiska och mähriska bröderna. Så föras vi först in i deras historia. Öfverraskande är, att de redan år 1500 (kvinnor och barn oräknade) voro i Böhmen öfver 11,000 och i Mähren 70—100,000. Deras skriftliga och muntliga förhandlingar med Luther 1522 och 1536 framhållas med förkärlek, liksom dennes skrifvelse: »Wir wünschen, dass unter uns durch Gottes Gnade wahre und reine Einheit herrsche, desshalb beten wir für einander, dass es uns wohl ergehe». De ödesdigra slagen vid Mühlberg 1547 och Prag 1618 tillintetgjorde de blomstrande församlingarna, och fredsslutet 1648 rörde ej dem utom för så vidt de bodde i evangeliska länder och gingo upp i lutherska eller reformerta kyrkan, men i Ungern, Polen, Sachsen, Preussen, eller hvar nu flyktingarne funnit ett hem, bevarade de med kärlek fädernearfvet. En af de störste andarne bland dem var den bekante Amos Comenius. Han miste på flykten hustru och två sina barn, men en värnlös 9-åring lyckades han rädda. Peter Figulus kallades han, Jablonski var hans fädernenamn, fast man för större trygghet utbytt det. I Lissa, där Comenius vann sitt världsrykte som pedagog, växte han upp. Han gifte sig med Comenii dotter. Efter Lissas sorgliga förstöring under Karl X:s krig flyttade Comenius till Amsterdam, mågen, nu pastor i närheten af Danzig, följde honom efter några år för att dock snart återvända till Preussen och sin plats där. Det var efter återkomsten dit 1660 Daniel Ernst föddes; sina 7 första år tillbragte han här och sedan tre i Memel, där fadern dog 1670.

Comenius hade i det preussiska pastorshuset ett tacksamt experimentalfält för sina uppfostringsgrundsatser och i Daniel en särskildt tacksam lärjunge. I »moderskolan» de 6

första åren, i »modersmålsskolan» åren 7—12, i »latinskolan»* 13—18, i »högskolan» 19—24, sådant var det yttre skemat, men den praktiska lärometoden och den varma gudsfruktans anda i allt, det var det framför allt nya. Efter faderns död fostrades han 7 år i Lissa, som rest sig ur ruinerna och åter började få rop såsom »17:de århundradets Wittenberg». Det var Comenius, som skrifvit dess »leges gymnasii». Som mål ställdes: »Nicht mehr zu wissen, sondern mehr Mensch zu werden nach Gottes Ebenbild». Intressanta inblickar gifvas i lifvet på gymnasiet. Ännu fullständigare är teckningen af högskolelifvet i Frankfurt an der Oder med dess ljus- och skuggsidor. Men redan 1680 finna vi Jablonski — från nu bär han uteslutande detta namn — i England för att såsom stipendiat under 3 år i Oxford, »Englands Athen», fullborda sina studier. Det är just i de upprörda tiderna efter Carl II:s återvändande. I Christ Church College, där han blir helpensionär, är anden mer episkopalkyrkans än puritansk. J. har bland »bröderna» på fastlandet fått starka fördomar mot episkopalkyrkans »half katolicism», men så småningom lär han se det annorlunda. Han studerar de 39 artiklarna, Common prayer book och församlingslifvet, han blir bekant med ädla apostoliska andar bland dess ledande män och säger till sist som sin öfvertygelse, att »bland alla reformerta kyrkor den engelska står den äldsta kyrkan närmast och förtjänar vitsordet såsom en prydnad för reformationen». Fängslande målningar af det engelska studentlifvet, långt mera bundet men ock långt mera sundt än det tyska, omväxla med kyrkohistoriska bilder. Särskildt en väckelse i London gjorde djupt intryck på honom, den ledde till bildande af »societies» af de stilla i landet, mest unge män, för bättre helighållande af söndagen och mera allvar i lifvet, framför allt kamp mot den sorgligt utbredda otukten och för kärleksverk bland nödlidande. Icke alla betraktade denna sig raskt utbredande rörelse välvilligt; då som nu fruktade man ämbetets åsidosättande eller andligt högmod. Men den ädle biskop Comp-

* Så kallad, inte därför att man nu först började läsa latin eller uteslutande läste latin, utan därför att detta skulle vara det andra modersmålet, enda umgängesspråk mellan ledare och lärjunge.

ton var den bevågen. Just vid J:s vistelse i London sökte sällskapens ledare skydd hos biskopen. »Gud bevare mig», var hans svar, »att jag skulle vilja ett glädjande sträfvande något ondt». Dalton anmärker såsom egendomligt: »Die frommen Jünglinge in London haben ihren Anstoss nicht von Deutschland erhalten, auch unsere pietistischen Kreise nicht von England. Beide so ähnliche Bewegungen sind unabhängig von einander entstanden und bezeugen damit, wie trots so mancher Trennungspunkte dennoch ein Geist, ein gemeinsames Leben, die verschiedenen ev. Kirchen durchzieht, und wie man so an der Wende des siebzehnten Jahrhundert allüberall eine heilsame Nachreformation gehabt.» J:s erfarenheter under Englandsvistelsen blefvo emellertid af betydelse för lifvet.

Ja, så må i stora drag den första hufvudafdelningens innehåll sammanfattas.

Den andra är kortare och kräfver ej heller så långt referat. Vi finna J. först några år såsom fältpräst i Magdeburg, sedan såsom pastor och rektor i Lissa (fr. 1686), slutligen såsom hofpredikant i Königsberg (fr. 1691), tills han 1693 kallades till den plats, där han skulle utföra sitt lifsverk. De intressantaste partierna äro förf:s försök att uppvisa Hohenzollernas unionsuppgift såsom ett reformert furstehus i ett hufvudsakligen lutherskt land och gent emot en tid, som var mer böjd att strida för sitt arf än att lefva för det (s. 109 ff.) — samt de meddelade predikoprofven, bl. a. ur afskedspredikan i Königsberg öfver Ef. 6: 10 (s. 115 ff.).

Tredje afdelningen börjas med »Berlin för 200 år sedan»; man har nästan svårt att tänka sig den nuvarande 2-millionstaden med 14,000 invånare. Den var just förvandlad till en fästning och hade 1675 segerrikt motstått svenskarne under Wrangel. Domkyrkan, den ståtligaste af Berlins dåvarande, hade af kurfurst Georg Wilhelm med anledning af två hans fränders öfvergång till katolska kyrkan 1632 till framtida trygghet genom en högtidlig urkund för alla tider öfverlämnats åt den reformerta församlingen i Berlin. Denna utgjorde vid denna tid 3—4,000 själar; dessutom hade 1697—1703 från Frankrike kommit ej mindre än 5,354 flyktingar, som dock utgjorde en

församling för sig med 13 präster, om än med gudstjänst i samma kyrka. Gudstjänsterna och bönestunderna voro vida flere än nu, prästerna 3, med förpliktelse att i regel »alla närvara vid hvarje gudstjänst». Vid beskrifningen af gudstjänsten nämnes ock, att kurfursten gång efter annan klagade öfver för långa predikningar — J:s nyssnämnda afskedspredikan tog 38 sidor — och till sist 1692 i tysthet lät anbringa ett timglas på predikstolen. Men »Dompred. Brunsenius ging zum Kurfürsten und drang auf Beseitigung solcher Bevormundung vor den Augen der ganzen Gemeinde. Friedrich III fuhr den Prediger an: 'Was, bin ich nicht supremus episcopus?' Aber B. gab nicht nach, bis der Kurfürst den ärgerlichen Mahner mit seinem Sandkörnlein entfernen liess und zwar — wie J. es von B. hörte — mit den Worten: Ich habe es zur Schonung der Geistlichen angeordnet; ich liebe sie so, dass ich sie gern conservieren wollte.» Hvar 14:de dag — märk i en reformert församling — hölls nattvardsgång och dagen dessförinnan skriftermål, hvarvid efter absolutionen följde orden: »So jemand sonderlich ein Anliegen hätte, darum er sich mit uns Kirchendienern gerne besprechen wollte, der komme im Namen Gottes». Vid nattvarden hade i Berlins lutherska kyrkor ofta förekommit tvist om ordningen att framträda; gent emot detta ställdes i ett cirkulär 1699 domkyrkan såsom mönster, »där de i de närmaste stolarne utan anseende till stånd och person ginge först och sedan de andra i tur och ordning».

I kapitlet »Einleben in Berlin» möter redogörelse för de lutherska församlingarna; de omfattade 3/4 af befolkningen med 12 präster, bland dem sedan 1690 Spener såsom prost vid Nikolaikyrkan. När J. blef hofpredikant i B. hade de hätska utfallen mellan systerkyrkorna aftagit. Mycket hade därtill bidragit den store kurfurstens förbud 1664 mot »elenchus personalis» och en skriftlig förbindelse i detta fall från hvarje nytillträdande pastor. Ännu mera den pietistiska väckelsen. Speners inflytande var starkt i vida kretsar och en försonlig anda var rådande. J. ville begagna den gynnsamma tidpunkten till åtgärder för full enhet, bilda en synod af moderata teologer, statsmän och andra församlingsmedlemmar.

Han rådgjorde med Spener, men denne ville ej riskera att därmed måhända skada den nyvaknade lutherska lifsrörelsen. Han svarade: »Die Heilkunde greift ein tief eingerissenes, veraltertes Leiden nicht unmittelbar an, weil solches einen schleunigen Tod verursachen würde. Man würde zunächst den Anfall (Paroxysmus) hemmen, das ist das Schmähen, Zanken u. s. w., dann die tiefliegenden Ursachen erforschen und heben, die fleischlichen Triebe etc.; wenn man dann von beiden Seiten wird fromme Zuhörer gemacht haben, dann wird es Zeit sein an Vereinigung der Kirchen zu denken. Im anderen Falle konnte man anstatt zwei Parteien zu vereinigen leicht noch eine dritte oder vierte dazu machen. Die Vereinigung sei nicht Menschenwerk sondern müsse unmittelbar von Gott kommen, gleichwie auch das Schisma ein Gericht Gottes sei, weil man beim Anfang der Reformation nur die Spekulation beliebet, darin hangen geblieben sei und auf die Übung zur Gottseligkeit nicht gehörig gedrungen habe.» Vi återkomma i annat sammanhang till dessa och liknande unionsförsök. I sitt positiva arbete för lifvets främjande voro de båda vännerna mera ense. Märkligt är, huru för båda tiden räckte till för hardt när öfvermänskligt arbete.

Värdefulla bidrag till predikantens, kateketens, själasörjarens, teologens och den lärda världens för öfrigt karaktäristik i den tiden följa sedan. I förbigående anmärkes, att Luther-kåpan kommit ur bruk som ämbetsdräkt och ersatts af något liknande vår prästkappa; rocken liknade vår svenska. Däremot brukades knäbyxor och sidenstrumpor, och prästkragen (Böffchen) bars alltid äfven i hemmet. J. bar ännu peruk, men pietismen hjälpte den för flertalet på retur. J. predikade oftast efter utkast, stundom, när något särskildt påkallade det, äfven oförberedd, Spener däremot blott efter noggrannt inlärdt koncept, som han så noggrannt följde, att om han ändrade det minsta, han ej försummade att efteråt anmärka ändringen i marginalen. I början är han ännu fången i tidens förkonstling, en lång uttänjd förklaring med företal, inledning, tema, delar, underdelar och så en lika skematiserad, som Holländaren säger, »toepassing», men mer och mer gick han i Comenii skola och med Spener i Arndts

och Scrivers. En egendomlighet, som är påfallande, är den rika användning han gör af antikens värld såsom illustreringsmaterial — den var då ock mer bekant än nu för allmänheten — särskildt i domkyrkoförsamlingen, som mest bestod af bildade. En annan, som Dalton betonar, visar nog på en brist hos oss: »Wie sehr doch lebten und webten die Prediger sowohl als auch die Gemeinden in dem Worte Gottes, in der ganzen Heiligen Schrift. Wie war ihnen die biblische Geschichte Alten und Neuen Bundes bis in die entferntesten Einzelheiten vertraut, dass dem Prediger der ganze Reichtum des gesammten Bibelschatzes rasch und leicht zur Hand war.» »I en Kungl. skrifvelse 1740, ej långt före J:s hemförlofvande, manas prästerna att taga J. till mönster med »en kort och tydlig och uppbygglig förklaring af texten och så slutsats på slutsats, hvarigenom åhörarnes hjärtan träffades och uppbyggligt öfvertygades om vittnesbördets vikt och sanning». Som kateket var Jablonski liksom Spener framstående. Katekisationer höllos söndagligen »stracks nach gepredigter Mittagspredigt» med hela församlingen; man följde Heidelbergerkatekesen, som, afdelad i stycken efter kyrkoåret, var tryckt tillsammans med psalmboken. Konfirmationsundervisningen var hans lust, och de unga samlades från när och fjärran kring honom, så att han stundom hade ett par afdelningar om dagen, detta dock beroende på de förnämares privatundervisning. Hans sista arbete var en handledning för sina konfirmander till bibelns försvar. Med själavården var det trots lagbestämnelser och kyrkoplikt oftast illa ställdt. Spener lade in hela sitt inflytande till dess höjande, men själf, det tillstod han öppet, hade han naturen emot sig ifråga om husbesöken o. d., som han eljes så varmt förordade. J. var äfven i detta fall rikt begåfvad. Hans mottagningsrum fylles allt mera af sådana, som vilja begära hans råd. Och »af dagböckerna och hundratals bref kan man se, hur han timtals bedjande och tröstande satt vid sjuk- och dödsbäddarne för att sedan i månader stå de efterlefvande bi som en vän». Äfven i kyrkotukten var han trogen, gällde det så de högsta familjer, en hofpredikant i sin prydno. Som teolog fortsatte J. hela lifvet att studera. Hans bibliotek omfattade 5,927

verk, åtskilliga af dem på flere band — Dalton, själf ägare af ett stort bibliotek, har med förkärlek dröjt vid jämförelsen mellan bokskatten förr och nu — 138 handskrifter kommo därtill. Men han ej blott läste, han författade också, och åtminstone ett af hans verk var ett jätteverk för en af praktiskt arbete så upptagen man — utgifvandet af en ny, på grund af fackstudier reviderad upplaga af G. T. på grundspråket. Dalton anmärker: »Er war in England in guter Schule gewesen, wie Kirche und Theologie mögen zusammengehen, nicht auseinandergehn». En minnesvård öfver J:s allmänt vetenskapliga intresse är den på hans initiativ tillkomna vetenskapsakademien i Berlin. Comenius hade mycket vurmat för dylika »sällskap till förbättrande af det vetenskapliga lifvet». I sin faders dagbok läste J. både därom och hur Comenii vän »den ädle svenske rikskansleren Johan Skytte» var medlem i ett dylikt samt hur dennes son — D. uppger oriktigt bror — Bengt Skytte väckt ett fantastiskt förslag om en fristad för alla lärda i Berlin. J. tog upp tanken i anspråkslösare dimensioner och realiserade den. Till ordförande vanns den bekante filosofen Leibniz († 1716). Särskildt gemensamma unionsintressen hade redan förut fört dessa män i korrespondens.

Åt dessa unionsförhandlingar ägnas öfver 60 sidor — de röra ock en J:s älsklingstanke hela lifvet igenom. Det gör en nästan ondt med så mycken kraft, till synes gagnlöst spilld — förslag efter förslag och rådslag efter rådslag strandar. Spener hade väl ändå rätt, att tiden ännu ej var mogen. Men medan andra unionsmakare genom intriger och oförstånd fördärfvade både sig själfva och sin sak — Leibniz ej undantagen — så stod J. vid slutet af sin långa bana ärad och vördad ändå. Hans unionstankar — ofta uttalade — äro dessa: 1) Skillnaderna beröra ej grundvalen, 2) de behöfva därför ej stå kyrkoskiljande, 3) vi få låta hvardera bevara trohet mot sin öfvertygelse, men dock känna och ställa oss som *en* evangelisk kyrka gent emot Rom. Hans praxis motsvarade teorien, i ingen af hans predikningar och böcker har D. kunnat spåra vare sig förkättringslust eller hållningslöshet. Om den preussiska unionen, sådan den i 19:de seklet blef en

verklighet, byggdes upp i medvetet samband med J:s verk, kan ej afgöras, men den som med D. ser ett löftesrikt framsteg i denna må i hvarje fall ge J. hedern såsom en af de bästa bland föregångarne, »ein einsamer Seher dieser Union vor mehr wie zweihundert Jahren».

Vi våga ej upptaga utrymmet med redogörelse för den öfver 100 sidor starka afdelningen om J:s »Eintreten für bedrängte ev. Glaubensgenossen im Auslande», hur lockande det än vore för en vän till den moderna ev. rörelsen i katolska länder. I Polen, i Ungarn, i Böhmen — öfverallt räcker J. till med både hjärta och hand.

Men de följande kapitlen måste vi ha med: »Fünfzig Jahre im Köstlichen Amte 1683—1733 und ein halbes Jahrhundert preussischer Hofprediger 1691—1741» och »Heimgang». Här tecknas de stora förändringar tiden förde med sig mellan början och slutet af J:s långa lefnadsbana. Berlin sjudubblar sitt invånareantal m. m. Och familjelifvet får, som sig bör i en stor mans lefnadsteckning, också sina blad. Sexton barn skänkte honom hans hustru, 8 gossar och 8 flickor, men 9 af dem bäddades i en tidig graf, äldste sonen Paul var den mest begåfvade och blef professor, den tredje får fadern viga till präst. Alla hans första ämbetsbröder ha längesen gått öfver gränsen: »Noch immer stand J. aufrecht unter den jungen Berufsgenossen, ein von allen Seiten achtungsvoll verehrter Patriark, jugendfrisch bis zuletzt in Streit wider Rom und für seine Glaubensgenossen da und dort, jugendfrisch auch im unentwegter Treue ein Friedensvermittler zwischen den uneinigen Brüdern aus dem gemeinsamen Hause der Reformation: so steht fesselnd seine Gestalt vor uns». Nu dör äfven hans konung 1740 och Fredrik II börjar sin bana — den 4:de på tronen under J:s ämbetstid. Den 81-årige gamle håller hyllningspredikan. Han slutar med berättelsen om en furste, som en gång bedt sina rådsherrar om en sinnebild, som ständigt kunde erinra honom om hans höga plikter mot sina undersåter. »Da habe einer der Räte ein Herz gezeichnet und in demselben ein ruhig schlafendes Schäflein und habe derüber geschrieben: *Cubiculum gregis cor regis.*» Ännu himmelsfärdsdagen 1741 predikade J. med obruten

kraft, men öfverfölls vid gudstjänstens slut af feber, och 14 dagar därefter var han hemma. »Den lärda världen har förlorat en berömd man, det kungl. hofvet sin äldste hofpredikant, konsistoriet en erfaren medlem, kyrkodirektoriet en förträfflig bisittare, vetenskapsakademien en vördad president», så lydde epitafiet i en af stadens tidningar. Hans valspråk hade varit ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, och han hade förverkligat det som en ädling. D. har rätt i sitt slutord: »*Magnum voluisse magnum*».

J. gaf sin son Paul en gång Comenii råd: »Jedes tuchtige Buch, das man gut kennen lernen wolle, dreimal zu lesen, zunächst eilig, um einen Überblick des Inhalts zu gewinnen, dann aufmerksam, gründlich, ein drittes Mal mit der Feder in der Hand um Auszüge zu machen». Jag har följt rådet med afseende på föreliggande arbete. Jag hoppas utdragen i någon mån åtminstone kunna vittna om, att också det varit »ein tuchtiges Buch». *J. Th.*

BETH, KARL, LIC. D:R, Privatdocent in Berlin. *Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkeweise.* 135 sidd. 8:o, Leipzig A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme) 1904.

Allt sedan A. Harnack med de medel hans historiska forskning erbjöd sökt bestämma kristendomens väsen, har denna fråga lifligt diskuterats af teologerna. I motsats till det förra didaktiva, rent spekulativa förfaringssättet, har man därvid valt induktionens väg. Då man enligt denna vill från det empiriskt gifna sluta sig till hvad en historisk företeelse egentligen är, och då kristendomen är en sådan företeelse, så måste man, i öfverensstämmelse med Harnack, anlita den historiska metoden, om man vill vinna insikt i kristendomens väsen. Tübingerteologen E. Troeltsch har adopterat denna metod och radikalt sökt tillämpa den. Det föreliggande arbetet af privatdocenten K. Beth i Berlin utgör en grundlig kritik af Troeltsch's behandling af ämnet. Dettas vikt och det skarpsinniga sätt, hvarpå B. från positivt kristlig ståndpunkt skärskådar T:s

alltigenom »moderna» framställning föranleder mig att fästa uppmärksamheten på hans bok.

Troeltsch framhåller, att hans metod är *rent* historisk. Han vill därmed säga, att hvarje historisk företeelse måste, för att förstås, inlemmas i allt det, som sker, och detta både såsom en verkan af något annat och såsom en orsak till andra företeelser. Historisk betraktelse är alltså, enligt T., alltigenom kausalbetraktelse. Detta innebär först och främst en fordran, »att den naturvetenskapliga metoden användes på historien, dock icke mekaniskt, utan så, att det individuela och det i själarnas djup sig bildande lifsinnehållet och lifsidealen, hvilka icke grunda sina anspråk på den kausala nödvändigheten af sitt framträdande utan på sin sanning, komma till sin rätt». Det bör alltid bemärkas, att kausalitetstanken är den *rent* historiska, som icke frågar efter nödvändigheten af en företeelse utan endast efter dess anknytning till något föregående, utan att nyheten och originaliteten i hvarje ny inträdande omständighet förnekas. Hufvudsaken är insikten i det så fattade kausalsammanhanget. Det gäller härvidlag »sammanfattning af allt historiskt till en mänsklighetens samfällda utveckling, förknippande och rekonstruktion af allt som sker i enlighet med principerna af en på analogi grundad sannolikhet, kritik af all tradition i enlighet med dessa principer och sammanfattning af allt som sker till de värden, som tillkomma detsamma».

Därmed är gifven öfvergången till den andra i den kausala betraktelsen ingående fordran: den historiska betraktelsen måste vara evolutionistisk. Använd på kristendomen har man att tänka sig denna såsom ett led i en religiös och kulturel gemensamhetsutveckling, inom hvilken hvarje särskildt områdes egendomlighet endast är en form af det allmänna, sig utvecklande andelifvet öfverhufvud. Detta gäller såväl kristendomens uppkomst som dess egen inre utveckling.

»Kristendomen är i alla sina moment af sin historia en alltigenom historisk företeelse med alla betingelser för ett individuelt historiskt faktum, alldeles såsom de öfriga religionerna.» Den är ett moment i religionsutvecklingens gång.

Nu är religionen såsom sådan »en motsättning till den blott naturliga världen, som har sin grund i en kraft af högre verklighet, en ur själslifvet utgående, rent personlig, på den inre människans obetingade värde beroende verklighet, och i det mått, hvari denna riktning mot den blotta naturen bryter sig igenom, uppstå olika uppenbarelser af det högre andelifvet». Använder man nu denna åskådning på kristendomen, så måste man utforska beskaffenheten af den kraft, som uppenbarade sig vid den kristna religionens »genombrott», på hvad sätt denna kommit till stånd och dess följder inom den kristligt bestämda världen.

Härvid får man dock, enligt Troeltsch, icke stanna. Det historiska betraktelsesättet måste åtföljas af ett abstraktionsförfaringssätt. Historien har visserligen i första hand endast att göra med den stora sammanhängande komplexen af allt historiskt skeende, men detta innehåller alltid en idé eller ett värde, en tankekrets, som växer i och med sitt framträdande och utvecklar konsekvenser, som förena med sig främmande stoff, och kämpar beständigt mot afvikelser från riktningen mot det bestämda målet. Vill man därföre lära känna företeelsens väsen, så måste detta främmande stoff afskiljas. Detta abstraherande förfaringssätt går nu visserligen utöfver den framställande historien, men T. menar dock, att den tillhör historien i högre mening. Men det abstraherande förfaringssättet innebär förnämligast en värdesättning af de historiska företeelserna, alltså här af de olika religionerna. Det, hvarigenom dessa skiljas från hvarandra, kan endast vara »enhetlighet, djup och kraft. Måttstocken, hvarefter bedömandet sker, är ingen a priori deducerad religiös teori eller det gemensamma i dessa religiösa gestaltningar, utan kan blott resultera ur idéernas fria kamp med hvarandra.» En sådan måttstock måste visserligen lämnas af den personliga öfvertygelsen och blir alltså i grunden *subjektiv*. Men det kan icke vara annorlunda. Därföre blir ock bestämmandet af kristendomens väsen subjektivt. T. anser sig emellertid icke därmed ha brutit med sin historiska metod och tillfogar, att frågan måste behandlas i ett partifritt sinne och under samvetsgrannt öfvervägande. Därföre måste den, som vill

lösa uppgiften, vara »en på samma gång exakt historiskt bildad och religiöst genomarbetad personlighet».

På detta sätt kommer T. därhän, att det historiska arbetet på en afgörande punkt blir suppleradt af forskarens subjektiva religiösa öfvertygelse. Bestämmandet af kristendomens väsen finner man alltså begynnelsevis på rent historisk, men näs endast på öfvervägande subjektiv väg.

Hvar ha vi nu den *källa*, som bör genomforskas för att historiskt få reda på kristendomens väsen? För att finna dess, källans, läge, måste vi göra närvarande för oss vissa förutsättningar, som fordras af den ofvan angifna metoden. Enligt denna kan verkligheten träffas endast genom en evolutionistisk betraktelse. Förutsättningarna äro, enligt T., följande fem: 1:o) afstående från den ända till det 18:de årh. gällande dogmatiska metoden, som besitter färdiga måttstockar; 2:o) afstående från uppvisningen af en i bibeln eller kyrkan föreliggande genom gudomlig auktoritet bekräftad normalsanning; 3:o) afstående från undret såsom ett medel för urskiljandet och bedömandet af väsendet; 4:o) därmed försvinner äfven den genom undret bekräftade traditionen, d. ä. bibelns och den kyrkliga dogmens instans (kritik och upplösning af dogmen, för så vidt den betraktas såsom framgången ur en rörelse af kristendomens väsen); 5:o) abstraktionen af väsensbegreppet är icke bunden vid kyrkan eller vid kyrkans auktoritet. Därtill kommer att för upptäckande af kristendomens väsen den jämförande religionshistorien måste anlitas.

Vi skola alltså på förhand vara öfvertygade, att bibel, under, gudomlig uppenbarelse icke äro tankar, med hvilka vi få träda till vår uppgift. Den evolutionistiska historiebetraktelsen tillåter oss icke att tänka på inverkningar af något öfvernaturligt eller utomordentligt. Endast det högre andelifvets rent naturliga sträfvande kan erkännas. Därföre måste alla öfvernaturliga faktorer, som ingå i urkristendomen, elimineras genom en divinatorisk källkritik, som grundar sig på kännedomen om »traditionens och legendens psykologi». Urkristendomen räcker icke till såsom bevis för undersökningen af kristendomens väsen. Därtill hör ock »hela omfånget af de historiska företeelserna (inom den kristna religionen) ända

till våra dagar. Visserligen har man i urkristendomen och bakom den i Jesu Kristi person den företrädesvis viktiga väsensuppenbarelsen, men denna kan dock icke tillerkännas en särskild auktoritet». Man måste, enligt T., gå bakom de nytestamentliga skrifterna och ur dem rekonstruera den historiska förkunnelsen och Jesu person. Därvid äro de apostoliska skrifterna viktiga, men den historiske Kristus är i den apostoliska kristendomen icke trons grundval, utan Kristi ande, som genom hans död lösgjordes från hans jordiska företeelse. Men denna ande har icke uttömt sig i Johannes' evangelium eller i Paulus. Den har verkat under alla följande tider, hvadan äfven alla dess senare verkningar böra begagnas såsom källa. Det gäller då att ur blandningen af de många, särskildt de romerska och protestantiska kristendomsbilderna finna den förhärskande enheten, och detta har, medgifver T., sina stora svårigheter. Kristendomsväsendet är ju ingen stel enhet; det är stadt i ständig rörelse. Jesu predikan är en fröartad tanke, en sig utvecklande princip, som omslutes af andra, mindre värdefulla tankeserier. Och i Jesu predikan är icke det väsentligt för *oss*, som för honom var väsentligt, såsom det förestående världsslutet och det kommande riket. Detta måste då vid bestämmandet af kristendomens väsen uteslutas. Om på detta sätt medvetet i väsensbestämningen upptages »oscillationen» mellan flera grundtankar, så kan såsom formel för väsendet följande angifvas: »Kristendomen är *återlösningsetik* med en förbindelse af optimistisk och pessimistisk, transcendent och immanent världsbetraktelse, med skarp söndring och inre förbindelse mellan Gud och värld, den principiela och dock i tron upphäfda dualismen. Den är en rent religiös, människan skarpt och ensidigt på det inre lifvets värde samlande etik och dock å andra sidan human, naturen gestaltande och förklarande, kampen mot henne genom kärleken försonande etik.»

Detta var då, enligt Beth, den af Troeltsch följda metoden vid försöket att bestämma kristendomens väsen. Jag har, fastän i sammandrag, dock tämligen vidlyftigt framställt T:s teori för att exemplifiera karaktären af en äkta »modern» teologi. Att emellertid T:s metod lider af självfmotsägelse och

kommer till ett resultat, som är allt annat än tillfredsställande, visar Beth i det följande. Klart är visserligen, att den historiska metoden är grundlaget för bestämmandet af kristendomens väsen, ty kristendomen är en historisk religion, men då T. betonar, att allt, som icke ingår i det naturliga och regelmässiga förloppet bör utsöndras, så blir, såsom redan är antydt, hans historiska betraktelsesätt från början evolutionistiskt. Detta betyder, att »den religiösa idén» icke i eller genom Jesus Kristus fullkomligt uppenbarats, utan att den fortfarande blir uppenbarad eller rättare, att den under den fortskridande kulturen, tillsamman med hvilken den utbildar sig, *uppenbarar sig själf*. Däraf framgår, att då vid evolutionsteorin det är fråga om Gud och gudomliga krafter, så kunna bägge dessa endast fattas i panteistisk-antropologisk mening, d. ä. såsom i mänskligheten immanenta högre ideela krafter, som, då de icke äro transcendenta, icke verka självständigt utan såsom mänskligheten tillhörande och af henne burna. Det religiösa lifvet arbetar upp sig själft på grundvalen af mänsklighetens naturliga religiösa anlag. Men detta kan intet blott och bart historiskt betraktelsesätt uppvisa, ty den historiska forskningen konstaterar endast att, när och under hvilka betingelser vissa företeelser af andligt lif uppstått. Den sysselsätter sig icke med nödvändigheten af dessa företeelser. Den fattar icke deras inre drifkraft. Denna kan endast fattas på den inre erfarenhetens väg. Endast den som själf kan upplefva och i denna mening efterlefva den religiösa stämning, som lifvade Jesus, och som han hos andra ville uppväcka, förmår fatta såväl honom och den i bakgrunden af honom och hans lärjungar stående objektiviteten.

Då T. i enlighet med sin evolutionistiska metod vill härleda kristendomens väsen icke blott från dess urtid utan äfven ur *hela* den kristliga tiden, så måste däremot anmärkas, att det är alldeles omöjligt att afläsa en andlig företeelses väsen ur förloppet af denna företeelses skiftande utbildningar. Ty först och främst motsäger verkligheten T:s antagande därvidlag, alldenstund kristendomens utveckling är full af stora förirringar, och huru garantera, att jag i den så beskaffade historien ännu har kvar »idén»? Eller hvem säger mig, hvar-

est i historien »idén» finns? Hvem borgar mig för, att icke »idén» efterhand blifvit och blir allt oklarare? »Sammanfattningen af den kristliga andeutvecklingen är ett *slagord*, och att operera med ett sådant kan icke anbefallas i fråga om en vetenskaplig undersökning.» Vidare är den antydda vägen icke gångbar. Ty hvar finns den måttstock, efter hvilken man i detta virrvarr af heterogena moment kan afläsa väsendet? Vid pröfningen af förloppstotaliteten kan endast just det *förut kända väsendet själft* vara måttstocken. Betraktelsen och genomforskandet af kristendomens utveckling kan endast föra till fastställandet af de beledsagande företeelser, genom hvilka kristendomens från annat håll funna väsen behållit sin renhet, eller genom hvilka det blifvit orenadt. Därföre finner sig ock T. nödsakad att låta afgörandet af väsensfrågan blifva rent subjektivt. Men detta vill ju säga, att kristendomen i grunden ingen objektivitet har. Men kristendomens väsen är just en objektiv storhet, lika visst som Gud själf är dess upphofsman.

I det följande visar B. i motsats till T., att en supranaturel faktor med nödvändighet ingår i kristendomen. Det blefve för vidlyftigt att skildra gången af B:s grundliga bevisning i detta afseende. Blott resultatet af hans undersökning må antydas. Betonande, att dogmatisk förutbestämdhet icke är detsamma som det religiösa sinnets och den religiösa världsåskådningens förutsättningar öfverhufvud, och i förbigående hänvisande därpå, att man inom biologien börjar intaga ett språngvis uppstående af nya former (motsatsen till darwinismens påstående), framhåller B., att »det icke är den historiska vetenskapen såsom sådan, hvilken tillintetgör supranaturalismen inom det moderna andelifvet, utan en bestämdt kvalificerad »modern», med fastslagna satser öfver otillåtligheten af den supranaturela faktorn räknande betraktelse, med hvilken det historiska arbetet företages». Det är de oupphörligt åberopade stenhårda *lagarna* inom natur- och andelifvet, immanenta som de äro i denna stereotypa värld, som träda i vägen för ett öfvernaturligt ingripande. Hvilken sällsam motsägelse! Dessa män, som förebrå den gammalmodiga åsikten, att den vet för mycket om de gudomliga tingen,

de gifva sig sken af att äga lagarna för allt som sker och kommer att ske.

Sålunda stå två slag af historisk uppfattning mot hvarandra; den ena, af Troeltsch förfäktade empiriska och den andra den supranaturela eller rättare, den som räknar med metafysiska fakta. Enligt den förra skall den gudomliga faktorn, som hör till kristendomens uppkomst, elimineras ur dess väsen, under det att den senare måste fasthålla denna faktor såsom just konstituerande väsendet. Undret kan aldrig aflägsnas från kristendomen, ty ehuru de i N. t. omtalade undren icke äro källan till tron, så är däremot Kristus själf det under, med hvilket kristendomen står eller faller. Ty såsom han ingår i den evangeliska förkunnelsen, så är han enligt det nya testamentets vittnesbörd Gud, uppenbarad i köttet. Jesu person, hans verk och ord kunna icke med åsidosättande af den supranaturela faktorn bestämmas, låt vara att vi ej kunna begripa den. Härmed är den *objektiva* uppenbarelsen betonad, en sak, som T. ej vill veta af. Uppenbarelsen kan såsom sådan endast då erkännas, när man erhåller en personlig, fortverkande och *under*görande Gud. Till dessa under hör äfven den inre förändring, som vi kalla nyfödelsen. Erkänner man ej detta, så är man inne i agnosticismen.

Ehuru Troeltsch tillerkänner urkristendomen ett »klassiskt» värde i fråga om bestämmandet af kristendomens väsen, så tillbakasätter han den dock för den senare utvecklingen. Beth kommer härvid, såsom nästan alltid, till en motsatt uppfattning. Han argumenterar därvid icke från synpunkten af den gammalprotestantiska läran om verbalinspirationen, som han finner ohållbar, utan hänvisar i stället till det faktum, att kristendomen från början är innerligt förknippad med Jesu person. På grundvalen af evangeliums framställning af honom framhäfva de öfriga nytestamentliga skrifterna hans allt mänskligt mått öfverstigande betydelse. Häraf framgår den stora vikten af denna källa. Och lika visst som vår religion vid dess begynnelse karaktäriseras af anslutningen till stiftarens person, är kristendomens väsen under den följande tiden (och för oss) oafhängig af de dogmatiska uppfattningarnas utveckling, oafhängig af all tidsteologi. Endast i det afseendet kan

vid bestämmandet af kristendomens väsen dess historia komma i fråga, att den gifver oss ett regulativ, ity att kyrkohistoriens stora drag gör det tydligt, huru det med den kristna religionen förhåller sig på helt annat sätt än med de öfriga religionerna och med besläktade andliga faktorer. Historien visar nämligen, att den kristna religionen haft en egendomlig, fullkomlig och ren utprägling, som låter oss sluta till ett utomordentligt ursprung, till hvilket den hänvisas, som söker utforska kristendomens väsen. Att emellertid ett sådant omdöme om historien skall kunna godkännas af dem, som äro bundna af evolutionismens grunddogm, är naturligtvis icke att vänta.

Betydelsen af religionshistorien för bestämmande af kristendomens väsen sätter T. mycket högt. Han hoppas, att man genom de analogier med andra religioner, som man genom religionshistorien finner hos kristendomen, skall komma därhän, att resten af öfvernaturliga stiftelser och meddelanden skall blifva allt dunklare och mera paradox och alltså, att allt öfvernaturligt skall förvisas från den högsta religionen såsom något för den främmande. Hvad som återstår efter denna »afskalning» skall då vara kristendomens väsen. Utan tvifvel instämmer Troeltsch med Gunkel, som anser, att icke blott tron på Kristi barndomshistoria och på hans frestelse m. m. utan äfven på uppståndelsen är lånegods från andra religioner. Beth uppvisar, här och hvar icke utan ironi, det ohållbara i dessa och dylika påståenden, ehuru han för öfrigt icke misskänner den religionshistoriska betraktelsens värde för bestämmande af hvad kristendomen är. Den visar, tvärtemot evolutionisternas påståenden, för den opartiske forskaren, att kristendomen är något alldeles nytt, en verklig ny skapelse i historien. Jag kan likväl ej närmare ingå på detta utan hänvisar den för denna fråga intresserade till Beths bok. Det sista kapitlet däri handlar om bestämmandet af och grunddragen i kristendomens väsen, men då det som däri framställes icke är annat än konsekvenser af förf:s föregående uttalanden, så torde ett refererande af dess innehåll icke vara af behofvet påkalladt.

Troeltsch är en af de mest moderna bland våra moderna teologer. Enligt dessa skall kristendomen endast vara en af kulturutvecklingens faser. Den är nedanefter. Den är en skapelse af människoanden och ingenting vidare. Huru den under sådana förhållanden kan ha någon betydelse utöfver detta lifvet, är icke lätt att inse. Men de, som ej nöja sig med en tillvaro utan evighetsmål och icke kunna undvara det lefvande hopp, som grundar sig på Kristi uppståndelse, de kunna aldrig låta sig förvilla af en vetenskap, som hänvisar människan till sig själf vid försöket att finna svaret på frågorna: Hvarifrån är jag? Hvarföre lefver jag? Hvarthän går jag? *Nby.*

WALLES, J., *Det israelitiska folkets uppkomst och äldsta historia.* Upsala. W. Schultz. 234 s. Pris 4 kr.

Efter det omfattande uppröjningsarbete, som sedan några decennier bedrifvits på det israelitiska historiefältet, är det endast helt naturligt, att konturerna till ett nytt utvecklingsskema så småningom börjat skymta fram bland ruinerna af det gamla. Hvarje rimligt kraf på reda och öfverskådligt sammanhang synes ju kunna tillfredställas af den välkända historiekonstruktion, som i senaste tid allt mera högröstadt gjort anspråk på att få ersätta den gamla »bibliska historien» i de bildades allmänna medvetande (Jfr. t. ex. *Benzinger: Geschichte Israels,* n:r 231 i Sammlung Göschen). Likväl ligger det en fara i detta omsorgsfullt afrundade, väl genomförda system. Det går så lätt att glömma, att historien icke tål någon tvångströja, att vår tids uppfattning, lika litet som någon annans tids, kan göra anspråk på afslutande giltighet.

Cirklarna ha för resten redan blifvit rubbade. Den forcerade inskriftstolkningen, som för första gången möjliggjort en orienterande öfverblick öfver hela det gamla främreasiatiska kulturområdet, har ställt äfven Israels historia in under nya synpunkter och nödvändiggjort många frågors upptagande till förnyad behandling. Babel-bibel-striden är intressant som symptom: den har bragt till klart medvetande, att den gammaltestamentliga forskningen nu måste byggas på ett

bredare underlag. *Wincklers* »*Geschichte Israels*» (I 1895; II 1900), hvaraf 3:dje upplagan af *Schraders* »*Keilinschriften*» (1902) innehåller en kort resumé, är väl ännu så länge det viktigaste försöket att tillvarataga de gifna uppslagen. Ett annat har nu senast gjorts af docenten Walles. Med fullföljande af en del synpunkter från en föregående afhandling om »Den judiska församlingens uppkomst under det persiska världsrikets tid» (1900) har han framlagt en väsentligen ny uppfattning om »Det israelitiska folkets uppkomst och äldsta historia.»

Walles utgår från El-Amarna-brefven. Namnen *habiri* och *Sa. Gas* förekomma, som bekant, på många ställen i de kanaaneiska lydfurstarnas rapporter till Farao och beteckna tydligen något slags invandrande krigarstammar, som stå än i den ena, än i den andra furstens sold, och vid tillfälle äfven drifva självständig politik. Winckler anser dem identiska; Walles söker däremot hålla dem strängt i sär. Sa. Gas äro enligt honom amoriterna i Coelesyrien (n. v. al-Bika'a); ẖabirifolket härleder han från Nordsyrien väster om Eufrat. Han söker vidare läsa ut ur urkunderna, att Farao i berättigad misstro till sina egna länsfurstar genomgående stått på ẖabiripartiets sida.

I det följande samlar sig intresset kring Nordsyrien, där författaren finner det äldsta geografisk-teologiska systemets paradis, härden för en ursprunglig uppenbarelsereligion och medelpunkten för en vidsträckt missionsverksamhet. Enligt el-Amarna-brefven funnos här konungar, som invigdes genom smörjelse, och profeter, s. k. Šari-män (af Šar = lifskraft, fullhet). Paradisets gud var Ea, som af sakliga om ock ej språkliga skäl är identisk med Jahve. Paradisets folk var Israel. Namnet Israel, eller (såsom det skrifves i Merneftah-inskriften, upptäckt af Flinders Petrie 1896) I-si-ra-el, härledes af det sumeriska E-šara, fullhetens hus, den heliga jorden, paradiset; och idén om paradiset konkurrerar religionshistoriskt med föreställningen om jordgudinnan, gudamodern, som alstrar och framföder allt.

I Nordsyrien skulle det alltså ha funnits ett förmosaiskt Israel till hvilket ẖabirikrigarna synas ha varit anslutna. Då

de gynnas af Farao, ligger det nära till hands att antaga, att de och deras »Šari-män», som enligt El-Amarna-brefven äfven synas ha kommit ned till Egypten, haft inflytande på den s. k. kättardynastiens religiösa reformförsök. Sannolikt har Amenofis IV i samband med religionsförändringen på prästernas bekostnad infört en del statsekonomiska nyheter till regeringens och de främmande legotruppernas förmån. Ett minne häraf skulle möjligen föreligga i Genesis-traditionerna om Josef; »att Josef utdelar säd till sina bröder ur Faraos kornmagasin, betyder då, att bröderna aro krigare i Faraos sold» (sid. 67). Den hierarkiska reaktionen under den 19:de dynastin ställde sig naturligtvis fientligt mot främlingarna. Ungefär samtidigt föll det nordsyriska flodlandet i de från Mindre Asien framträngande hetiternas våld. Genom det berömda fördraget i Ramses II:s 21:sta regeringsår afsöndrades definitivt det utvandrade egyptiska Israel från det gamla, nordsyriska*.

Vi ha härmed kommit fram till frågan om det mosaiska Israels uppkomst. Uttåget ur Egypten förlägger Walles till Merneftahs regering; israeliterna skulle ha begagnat sig af libyernas, sikelernas, sardernas, akaiernas och tyrsenernas anfall. Traditionen om tåget genom hafvet förklaras som ett minne af en lyckad öfvergång öfver gungflyn mellan Medelhafvet och Sirboniska sjön; det i Ex. 14, 2 omtalade Migdol skulle då här liksom på andra ställen i G. T. vara den egyptiska gränsfästning, som behärskade vägen öster om nämnda sjö. Segerhymnen i Ex. 15 är till sin kärna urgammal; den gör det troligt, att marschen sedan ställts utefter den vanliga militärvägen direkt in i Kanaan. Merneftah-inskriften vittnar om, att egypterna, sedan de lyckligt tillbakaslagit fienderna i väster, återställt ordningen i sina syriska besittningar och drifvit israeliterna därifrån. Af *Steuernagel* (Die Einwandrung der israelitischen Stämmen in Kanaan, 1901) användes Merneftahinskriften för att bevisa, att Israel långt före denna tid varit bosatt i Kanaan.

* Äfven amoriterna ha genom detta fördrag delats i en nordlig och en sydlig grupp. Till den senare, som af W. identifieras med de hebreiska urkundernas horim (nom. gentil af Hor, det egyptiska namnet på Palestina), skulle stammarne Gad och Asser höra.

Slutpunkten för Israels tåg synes efter den egyptiska källan ha varit Jenoam, det i Jos. 16, 6, 7 omtalade Jānôḫā, n. v. Janun mellan bergen et-Tuwanik i norr och el-'Orme i söder. Härmed sammanställes uppgiften i Jos. 18 om Silo (enl. W. icke det vanliga Silo, utan ett annat längre i norr vid et-Tuwanik) som ett slags ståndläger under eröfringstiden. Förbannelsen och välsignelsen vid bergen Ebal och Gerizzim (Dt. 27, Jos. 8) fattas som en reminiscens af en lagstiftning i Kanaan, som i verkligheten skulle ha ägt rum i dalen vid Jānôḫā. Den lag, som här af Mose förkunnats, har varit de tio ordens, till hvilken den s. k. goetheska dekalogen (Ex. 34) med dess elohistiska paraleller i kap. 20, 22—26 och 22, 20—23, 19 utgjort ett senare, kultiskt komplement, representerande en religiös degeneration. De tio orden rekonstrueras då följande sätt:

1) Jag är Jahve, din Gud, som har utfört dig ur Egyptens land, ur träldomshuset;

2) Du skall inga andra gudar hafva jämte mig;

3) Du skall icke göra dig något beläte;

4) Du skall icke kungöra Jahves din Guds namn till falskhet;

5) Du skall icke förtrycka;

6) Du skall icke dräpa;

7) Du skall icke göra hor;

8) Du skall icke stjäla;

9) Du skall icke ljuga;

10) Du skall icke hafva lust till allt detta.

I stället för sabbatsbudet insättes sålunda ett allmänt bud mot förtryck. Först i en senare period af förfall skulle detta ha inskränkts till ett påbud om en hvilodag.

Vårt »fjärde» bud, som skiljer sig från de andra genom sin positiva form och dessutom skulle erbjuda ett farligt kryphål för själakulten, uteslutes fullständigt. — —

Mellan amoriter och israeliter antar Walles ett sekellångt, ingrodt religionshat. Bakom träldomen i Egypten spårar han amoritiska intriger, och för att få taflan riktigt svart uttalar han en förmodan, att de amoriter, som stodo under hetitiskt välde, också »hjälpte hetiterna att förtrycka» det nordsyriska Israel.

Hän tänker sig också, att amoriter från den hetitiska gränsen hjälpt egypterna att drifva den mosaiska församlingen från Kanaan ut i öknen. I samband härmed ställer han en stor amoritisk invandring, som konstituerar folkstocken i de senare »israelitiska» statsbildningarna (Juda, Simeon och längre fram Manasse). Moses och hans anhängare fly till Seirs berg, där vi återfinna dem under namnet keniter såsom amalekitiskt klientel. Det är denna ökenförsamling, som förhärligas i ebed-Jahve-sångerna; »Jes. 53 innehåller i sin kärna en botfärdig bekännelse från det amoritiska Israel, att man missaktat den till öknen fördrifne Herrens tjänare» (s. 191).

Mellan de 19:de och 20:de dynastierna ligger en tid af förvirring i Egypten, då en amoritisk kondottiere, en ḫoruman, t. o. m. för någon tid lyckades uppsvinga sig till härskare. Den nationella samlingen under den 20:de dynastien får därför en udd mot amoriterna, och bakslaget blir fullständigt genom den invasion af folk från väster, som på Ramses III:s tid (efter 1100) krossade hetiternas rike. Bland dessa folk uppträda pulašta, d. ä. filistéerna, och *Dano l.* danauna, som vanligen pläga sammanställas med den grekiska fornsagans danaer (Jfr *Hommel:* Geschichte des alten Morgenlandes sid. 94; *Swoboda:* Griechische Geschichte sid. 16.) Walles ser i dem den senare israelitiska stammen Dan, som enligt hans mening vandrat från norr till söder och ej tvärt om. Det södra Dan sammanställer han med ett forn-Benjamin, äldre än Sauls, till hvilket de af denne förtryckta ḫiwwiterna i Gibeon hörde. Amoriternas besegrande medför ett uppsving för nordsyrerna under beskydd af de invandrade västerländingarna, hvilkas lösa vandringsskaror nu med ens få tycke af en modern, fast organiserad militärmakt. Med en del sannolikhetsskäl stödes antagandet af ett stort religionsförbund med det norsyriska E-šara till centrum och ḫiwwiterna till utpost i söder. Israelsreligionen är till sitt väsen en förbundsreligion; »idén med Israels stammar var från början den, att de skulle vara kärnan i en förening mellan jordens alla folk i öfverensstämmelse med Paradisets centrala betydelse för jorden» (s. 144). Ḫabiri är ej ibrim (hebréer) utan ḫäberim (förbundsbröder). Då förbundsarken en tid

förvarats i Kirjat-Jĕarim, hvilken ort enligt Jud. 18: 12 äfven hade namnet Maḫănè-Dan (Dans läger), är det troligt, att daniterna fört den med sig på sitt tåg mot söder. Egyptens politiska dekadans under de senare Ramsesiderna möjliggör den filisteiska militärmaktens anslutning till förbundet, där den snart får en ledande ställning; som tecken härtill flyttas då arken öfver till filistéerna. Det amoritiska elementet hålles nere, och med det mosaiska Israel i Seir inledas vänskapliga förbindelser.

Filistéerkrigen under »domaretidens» sista period beteckna en amoritisk reaktion, som företrädesvis vänder sig mot mosaismens anhängare och beskyddare. Manasses stam går i spetsen (Jud. 9). En del af forn-Benjamin (gibeoniterna Jos. 9) öfvergår till amoriterna, som härigenom sättas i stånd att spela ut den gamla nordsyriska riktningen gent emot reformens partigängare. Som mosaismens skyddsherrar gå Moab och den midianitiska stammen Ruben öfver Jordan (Gen. 35, 22), men tvingas att vända om genom ett gileaditiskt anfall (Jud. 11). Äfven ett filisteiskt angrepp tillbakavisas. Det gamla Benjamin, som under kriget blifvit så godt som upprifvet, återupphjälpes genom invandring från Gilead (Jud. 19—21), och till den härigenom uppkomna nya stammen, som gör anspråk på alla föregångarens traditioner, ansluter sig sedan Sauls amoritiska konungadöme. Debora-sången skulle handla om Jezre'elslättens eröfring af nyinvandrande amoritiska stammar, Isaskar och Sebulon. Förbundsarken kom först genom David definitivt i det amoritiska Israels våld.

På Davids och Salomos tid kämpa två dynastier om makten i Egypten; mot en ortordox prästkonung i Tebe står en soldatkonung i Tanis, det hebreiska Zoan. Den senare synes ha stått i förbindelse med mosaismens anhängare. Salomo åter har härskat öfver Syrien i den tebanske faraos namn och haft dennes dotter till gemål. Han får af sin svärfar det filisteiska Gezer, som denne intagit.

Den mosaiska församlingen skulle intill Davids tid ha haft sitt centrum i Edom. Bileamhistorien vittnar om ett förbund mellan Moab och Edom till mosaismens försvar mot

amoriterna; Bil'âm ben Bĕ'ôr är identisk med den i Gen. 36, 32 omtalade Bèla' ben Bĕ'ôr, Edoms förste konung. Sedan David eröfrat Edom, tar ökenförsamlingen sin tillflykt till Midian. Här utbildas *elohismen*, en sekundär mosaism, som genom Jerobeam infördes i Nordisrael. Det af Abimelek bekämpade Sikem blir centrum för den nya stammen Efraim, som representerar den mosaiska ingrediensen i den israelitiska folkblandningen. Jerobeams verk befästes genom Jehus revolution och det norra riket får i den s. k. elohisten, som gör Horeb i Midian till lagstiftningens berg, sin officiella religionsbok.

Dessförinnan hade kung Asa i Juda infört en annan form af sekundär mosaism, Jahvismen. Enligt den äldsta jahvistiska källskriften, som föreligger mest oblandad i Samuelsböckerna, gafs lagen från Seir. Sannolikt har den liksom den senare Sinai-jahvisten, som står i samband med Hizkijas reformation, börjat med en urhistoria, ty gent emot elohismen gällde det ju »att framhålla Jahve som paradisets Gud och påvisa Israels historiska sammanhang med paradiset» (s. 220). Härvid har den amoritiska åskådningen lämnat djupa märken. Det nordsyriska šarilandet betraktas som kätterskt; paradiset ligger öster om Eufrat, och Israels fäder sägas ha kommit från landet på andra sidan floden. Af Abar nahara härledes 'ibrī (hebrè), som sålunda aldrig varit annat än ett senare litterärt namn. — — — — —

I den kortfattade öfversikt öfver arbetet, som här kunnat lämnas, har det ej varit möjligt att mer än antydningsvis beröra bevismaterialet. Vi ha fått nöja oss med att framställa hufvuddragen af författarens åsikt och öfverlämna åt tidskriftens läsare att själfva taga kännedom om detaljerna.

Den egentliga kärnan i den Wallesska uppfattningen bilda de båda hypoteserna om ett nordsyriskt forn-Israel och en mosaisk ökenförsamling. Det öfriga materialet har sammanförts för att stödja dessa antaganden. Hufvudfrågan gäller sålunda, om deras trovärdighet kan upprätthållas. Författaren anhåller äfven i inledningen, att själfva grundåskådningens riktighet må pröfvas, ej blott detaljernas. En kritik,

som löper hit och dit bland specialfrågorna, är också knappast ägnad att leda till något resultat.

En del exkurser måste emellertid inge betänkligheter. Så t. ex. blir situationen på Salomos tid i författarens framställning ganska tillskrufvad. Med den tanitiske faraos makt kan det ej ha varit mycket bevändt, om hans tebanske kollega kunnat utan vidare tåga fram och tillbaka genom hans land. Kanhända skulle Wincklers Musri-hypotes här ha förtjänat beaktande. — Här och där framträder en ingrodd misstro mot källornas uppgifter, som skulle omöjliggöra all historisk forskning, om den kunde upphöjas till allmän princip (Jfr. t. ex. sid. 156 f). — Professor Michelet har anmärkt (Bibelforskaren 1904 h. 4), att stundom en idéassociation skulle få gälla som ett argument. På sådana ställen synes emellertid författaren själf vara medveten om, att han icke kommit med någon verklig bevisning.

Författarens allmänna historieuppfattning gör ett egendomligt overkligt intryck. Den religiösa faktorn i utvecklingen betonas allt för ensidigt. Vi föras in i en underligt främmande värld, där den praktiska politikens massiva agrariska och merkantila intressen så godt som alldeles ställas i skuggan af abstrakta religionsidéer och täflande teologiska system. Det är reformationstidehvarfvet eller korstågsperioden genom en förgången tids synglas. »Historien rör sig efter 1700 f. Kr. om den frågan, hvilken religion, som skall vara den rådande i världen, den israelitiska Jahvereligionen eller berggudens och jordgudinnans.» (Sid. 154).

Här och där tycker man sig skönja ett apologetiskt syfte, ett varsamt försök att närma sig utvecklingens början, att stödja antagandet af en urreligion (se särskildt s. 40 och 110). En sådan hypotes kan naturligtvis icke utan vidare afvisas med en enkel hänvisning till moderna evolutionsdogmer; den torde emellertid, liksom andra frågor af samma allmänna art, ligga utom gränserna för egentlig vetenskaplig undersökning. Vi få nöja oss med att följa de historiska företeelserna tillbaka, så långt våra urkunder leda oss. Principen bör vara den, som äfven Walles (s. 109) uttalar i följande ord: »Den annars självklara grundsatsen, att vetenskapen måste så myc-

ket som möjligt samla och ställa sig inför fakta och vara beredd att genom dem ledas dit man från början alls icke ville eller tänkte, har på det religiösa området ännu icke kommit till sin rätt, om det än nu börjar att ske mera än förr.»

J. K.

JANSSEN, J. J., *Plads for Jesus*. 2:det Oplag (5:te Tusinde). Kristiania 1905. H. Aschehoug & C:o. H. 1—8 à 50 öre.

En anmälan af ett arbete af pastor Janssen kräfver icke många ord. Han är ej en främling ibland oss; och därtill är hans stil så pregnant, att man har hans stilistiska individualitet tämligen snart klar för sig. Mera på pricken kan svårligen denna individualitet träffas än med följande ord af en norsk recensent: »Hvad gjør Janssens Predikemaade saa fremragende? Underliggende Kundskabsfond, Aandsfylde og Hjertelag eller ydre Veltalenhed — det besidder ogsaa andre. Men Janssen gaar personlig ned af Prækestolen, frem paa Gulvet; Ansigt mod Ansigt og Hjerte mod Hjerte tager han dig i Haanden, ser dig ind i Øiet og taler en Vens naturlige Sprog i en Alvorsstund.»

Med dessa 8 häften ha vi nu en fullständig årgång af Jansens hand. Den har så tillkommit, att förut häftevis utgifna, spridda predikningar samlats och kompletterats med nyskrifna. En del af dem är alltså från Røøken-periodens pastorala idyll, en annan från de akademiska gudstjänsterna i Kristiania, och ännu en annan från — sjukrummet. Härigenom har naturligtvis en viss ojämnhet insmugit sig; mindre dock med hänsyn till språket än till synpunkten.

På vissa håll sättes pastor Janssens namn i förbindelse med en del dogmatiska medgifvanden i modernt rationalistisk riktning. Jag har icke nog följt med Norges pågående teologiska strider för att härom kunna fälla något omdöme. Men så mycket vågar jag säga, att, *om* så är fallet, återgår här den gamla erfarenheten, att när våra polemiserande teologer väl kommit upp på predikstolen, pläga åtminstone de

ibland dem, för hvilka *lifvet* är förmer än åsikten, där snart fattas af evangeliums starka vindar och af dem drifvas rakt i famnen på gamle Luther. Månget bevis skulle härpå kunna anföras äfven från föreliggande predikosamling.

Man har understundom stött sig på de många outförda uppslag, som nästan lapidariskt tränga hvarandra i dessa predikningar; och man har däri velat se en brist på grundlighet. Om jag dock ej missförstått förf., torde detta utgöra ett drag af hans s. a. s. homiletiska taktik. Genom detta plötsliga, oberäkneliga i tankeföljden torde han närmast söka hålla åhöraren i spänning. Därtill är han tydligen en afsvuren fiende till allt, hvad abstrakt dissektion heter. Han griper en enda konkret sanning direkt ur lifvet. Och denna ena sanning slipas och bearbetas, till dess konturerna blifva så skarpa och fasetterade, att de måste inetsa sig i äfven de trögaste sinnen. Alla skymmande reflexioner och detaljer få för detta ändamål träda tillbaka. Men detta är konst, icke ytlighet! Jämför man den Janssenska predikan med vissa äldre predikoformer, kommer man att tänka på våra moderna s. k. »friluftsmålare» i motsats till en äldre målarskola, som mer byggde på kammarstudier och detaljens utarbetning.

Utan tvifvel stå vi här inför nordens originellaste lefvande predikant, med rikaste gåfvor att göra de gamla evighetssanningarna på nytt unga, verkliga, kraftiga.

O. Q.

Jesus—människosonen.*

Det namn, som Jesus med en viss förkärlek använde om sig själf, var människosonen. I Matt. evangelium kallar han sig så icke mindre än 29 gånger**, i Mark. 14*** och Luk. 25†, hvartill kommer i Joh. 10 gånger††. Så ofta detta uttryck enligt den evangeliska framställningen af Jesu lif än förekommer i Jesu mun, så sällsynt är det i andras. I evangelierna är det användt af andra blott på ett ställe: Joh. 12: 34. Och i Nya Testamentets skrifter för öfrigt förekommer det blott på 3 ställen: Apg. 7: 56 i blodsvittnet Stefani mun om den förhärligade Jesus samt Uppb. 1: 17 och 14: 14, där det synbarligen

* Den, som närmare vill lära känna skäl och motskäl till de olika uppfattningarna af innebörden i begreppet "människosonen", hänvisa vi till väsentligen följande arbeten: *Nösgen:* Geschichte d. neut. Offenbarung; Christus, der Menschen und Gottes Sohn; *B. Weiss:* Bibl. Theologie d. N. T. och Die Religion des N. T.; *Stevens:* The Theology of the new Testament; *Stalker:* Christology of Jesus; *Baldensperger:* Das Selbstbewusstsein Jesu; *Dalman:* Die Worte Jesu; *Wendt:* Die Lehre Jesu; *J. H. Holtzmann:* Neut. Theologie; *Schürer:* Geschichte d. jüd. Volkes, III; *Lietzmann:* Der Menschensohn; *Weizsäcker:* Untersuchungen über die evang. Geschichte; *Holsten:* Die Bedeutung der Ausdrucksform, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Bewusstsein Jesu (Z. W. Th. 1891); *Wellhausen:* Skizzen und Vorarbeiten, VI; *R. C. Charles:* Book of Enoch; *Bousset:* Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum; Die Religion des Judenthums m. fl.

** Matt. 8: 20; 9: 6; 10: 13; 11: 19; 12: 8, 32, 40: 13: 37, 41: 16: 13, 27, 28; 17: 9, 12, 22; 19: 28; 20: 18, 28; 24: 27, 30 (2 g.), 37, 39, 44; 25: 31; 26: 2, 26, 45, 64.

*** Mark. 2: 10, 28; 8: 31, 38; 9: 9, 12, 31; 10: 33, 45; 13: 26; 14: 21 (2 g.), 41, 62.

† Luk. 5: 24; 6: 5, 22; 7: 34; 9: 22, 26, 44, 58; 11: 30; 12: 8, 10, 40; 17: 22, 24, 26, 30; 18: 8, 31; 19: 10; 21: 27, 36; 22: 22, 48, 69; 24: 7.

†† Joh. 1: 52; 3: 13, 14; 5: 27; 6: 27, 53, 62; 8: 28; 12: 23; 13: 31.

har sin förutsättning icke i Jesu användning af ordet, utan omedelbart i Dan. 7: 13.

Denna olikhet i användningen af detta uttryck om Jesus är ju särskildt ägnad att väcka uppmärksamhet. Hvarför skulle det i den urkristna förkunnelsen så godt som ha försvunnit, då denna förkunnelse dock har sin förutsättning i Jesu egen, sådan den föreligger i våra evangelier och den till grund för dem liggande framställningen. Kanske det ursprungligen där aldrig förekommit, utan måste betraktas såsom ledande sitt ursprung från en senare tid? Denna mening har ock haft sina målsmän. Man har sagt: »Jesus har aldrig själf tillagt sig namnet 'människoson', emedan det på arameiska icke finnes och af språkliga grunder icke kan finnas» (Lietzmann, Der Menschensohn, s. 85). På det språk Jesus talade skulle således icke finnas ett uttryck, som motsvarar de grekiska ord, som på vårt språk återgifvas med »människosonen». Det arameiska »barnash», som Jesus skulle användt, är icke bestämdt utan tvärtom så allmänt och obestämdt, att det närmast kan sägas motsvara vårt »man» i t. ex. »man säger» eller vara en fullkomligt färglös synonym för det personliga pronominet »jag». Jesus skulle därför aldrig användt det om sig på sätt, som det grekiska uttrycket ger vid handen. Först fram mot midten af andra seklet skulle det i Mindre Asien börjat användas såsom uttryck för Messias och sedan insmugglats i evangelierna. — Mycket talar afgjordt emot ett sådant sätt att lösa den här föreliggande svårigheten. Skulle det verkligen vara tänkbart, att på en tid, då Kristi gudom var allmänt erkänd inom församlingen, ett namn på Jesus, sådant som »människosonen», som efter sin enkla ordalydelse tyckes vilja framhäfva en helt annan sida i hans personlighet, i de evangeliska framställningarna så ofta kunnat inskjutas, och det utan protest. Ett sådant nytt ovanligt ord skulle på en sådan tid åtminstone väckt misstankar, men

historiskt kan man icke uppvisa ens ett spår därtill. Ett sådant namn, användt om Jesus inom hednakristna församlingar, kunde ock lätt gifva anledning till missförstånd. För öfrigt, om det insmugglats i evangelierna, kunde detta ju lika lätt ha skett i öfriga nytestamentliga skrifter, hvilket, som nämndt, icke är förhållandet. Nu förekommer ordet på flere ställen i talsamlingarna i Mattei evangelium — kap. 10: 23; 13: 37, 41; 24: 27, 30, 37, 39, 44; 25: 13, 31; — och om dem vittnar Papias uttryckligen omkring år 125, att de ursprungligen voro skrifna på arameiska. Här skulle alltså mycket tidigt öfversättningsfel föreligga. På Papias' tid var ju vårt grekiska Mattei evangelium åtminstone inom den del af kristenheten, där han verkade, kändt och erkändt. Den urskrift af Matteus, som denna grekiska text har till förutsättning, var ursprungligen skrifven på arameiska och tolkades till en början muntligen i de grekisk-talande församlingarna i Mindre Asien. Dessa muntliga öfversättningar till grekiska måste tänkas ha föregått den skriftliga fixeringen, alldeles såsom uppkomsten af targumerna hade sin förutsättning i de hebreiska skrifternas muntliga öfversättning till arameiska. De män, som nu öfversatte den arameiska texten och skriftligen fixerade denna öfversättning, måste ha vetat, hvarför de öfversatte just så, som de gjorde. De stodo ock det lefvande arameiska språket närmare än vår tids lärde, och med detta liksom med det grekiska språket voro de fullt förtrogna. Deras återgifvande af det arameiska uttrycket torde så svårligen kunna tankas vara föranledt af okunnighet. För öfrigt är det icke riktigt, att detta namn »människosonen» icke existerade på arameiska eller af språkliga grunder icke kunde existera. Att det arameiska »barnash» = det allmänna »man» eller människa icke har sin motsvarighet i det grekiska uttrycket för »människosonen,» det må vara sant, och skulle Jesus användt uttrycket i denna form, så hade det

säkerligen icke heller af någon öfversättare, som var förtrogen med det då lefvande arameiska språket, återgifvits på sätt som skett. Men Jesus har synbarligen icke användt det obestämda »barnash» utan »barnasha» i bestämd form. Och detta åter kan icke återgifvas med människan (Wellhausen, Lietzmann) utan endast med »människosonen» (Dalman, Die Worte Jesu s. 196). I gammalsyriskan är det ock återgifvet med »bareh de ansha» (i den af Mrs Lewis upptäckta palimpsesten förekommer det så 65 gånger; Stalker, Christology s. 75), hvilket också visar, att öfversättaren måste haft för sig en mera bestämd form än »barnash» för att kunna återgifva det med ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (= människosonen). Den grundligaste kännaren af arameiska språket i våra dagar — såsom sådan får väl professor Dalman anses — kan icke alls finna, att, såsom man menat, någon språklig svårighet här föreligger. Han kallar det a. a. s. 196 »ein schlimmer Irrtum, welcher bei gewissenhafter Beachtung auch nur des biblisch-aramäischen Sprachgebrauches unmöglich gewesen wäre». Uttrycket »människosonen» i Jesu mun i evangelierna måste alltså betraktas såsom ursprungligt.

Men hvarför använde Jesus detta namn om sig, ett namn, som, såsom vi sett, nästan omedelbart efter Jesu död och uppståndelse försvann ur den kristna förkunnelsen och litteraturen?

Innan vi kunna gifva svar på denna fråga, måste vi undersöka, hvilken betydelse Jesus inlade däri. För att åter komma till klarhet däröfver, måste vi söka klargöra förutsättningarna för detta namns användande af Jesus.

Den fråga, som nu närmast skall sysselsätta oss, är alltså denna: Huru har Jesus kommit att använda detta uttryck om sig?

På intet ställe angifver Jesus själf, hvarifrån han hämtat det, lika litet som han uttryckligen säger hvad han inlägger däri. Då emellertid Jesus med en sådan förkärlek

använder det, ligger det nära till hands att antaga, att han däruti gifvit ett karaktäristiskt uttryck för det, som trädde i förgrunden i hans egen uppfattning af sig själf och att han salunda själf bildat det. Med denna utgångspunkt skulle man ju då kunna komma till en riktig uppfattning genom en analys af ordet. Efter den betydelse, som enligt ordaförståndet ligger däri, skulle då därmed den mänskliga sidan af hans personlighet vara angifven. Så uppfattades det ock af både de grekiska och latinska kyrkofäderna och kommentatorerna alltifrån Irenæus och Tertullianus. Det blef ock sedan den vanliga uppfattningen. Så var det på ortodoxiens tid, så är det ock nu bland bibelläsare i allmänhet. »Människosonen» skulle så vara uttrycket för Jesu mänskliga natur, liksom »Guds son» för hans gudomliga. I öfverensstämmelse därmed har ock inom den moderna teologien »människosonen» af många fattats såsom uttryck för den ideala människan i motsats emot den empiriska. Så t. ex. har en af denna uppfattnings målsmän (Neander, Leben Jesu s. 117) uttryckt sig på följande sätt: »Jesus benämner sig så, emedan han hörde till människosläktet, emedan han i mänsklig natur har fullbordat så stora ting för den mänskliga naturen, emedan han — — var den, som i den högsta meningen är människa och realiserat mänsklighetens idé.»

I viss motsats mot den höghet, som man så sett i »människosonen», ha andra däri sett ett uttryck för svaghet och ringhet. Man har sagt (så t. ex. Baur, N. T. Theologie s. 80 f.), att Jesus betecknar sig med detta ord, emedan han är »en människa med alla de egenskaper, som tillhöra den mänskliga naturen, — — emedan han tager del i allt, som är mänskligt, och intet mänskligt är främmande för honom.» Och man har därvid hänvisat särskildt till Jesu ord i Mattei 8: 20: »Räfvarna hafva kulor och himmelens fåglar hafva nästen, men människosonen har icke någon plats, där han kan ned-

luta sitt hufvud». Det är, som ville han därmed säga: »ett människobarn som jag måste uthärda just det lägsta, som hör till en människas lott».

Det gemensamma i båda dessa här refererade uppfattningar är alltså, att »människosonen» är uttrycket för den mänskliga sidan af Jesu personlighet, hvarvid å ena sidan dess höghet, å andra sidan dess ringhet accentueras.

Hvad är nu härom att säga?

Man behöfver blott gifva akt på åtskilliga af de egenskaper och handlingar, som tilläggas denne »människoson», för att börja tvifla på riktigheten af denna uppfattning. Många äro sådana, att de icke alls kunna sägas tillkomma den mänskliga naturen, för att icke, hvad den förra sidan angår, säga, att den är »alltför abstrakt» och har »prägel af modern reflektion» (Stevens, The Theology of the New Test. s. 47). Man jämföre t. ex. Matt. 9: 6, där »människosonen» säges hafva makt att förlåta synder på jorden; Matt. 12: 8, där han säges vara herre öfver sabbaten; Matt. 25: 31 f., där samme »människoson» framställes såsom världsdomaren, den där sätter evighetens slutinsegel på utvecklingen i tiden m. fl. Dylikt kan ju icke sägas vara sådant, som tillkommer ens idealmänniskan. Denna motsägelse mot den nämnda uppfattningen af »människosonen» var ju äfven observerad af de gamle. Alltifrån Origenes sökte man ock undkomma den genom att häfda den meningen, att enligt Skriften Kristi gudomliga natur afsiktligt tillades mänskliga bestämningar och hans mänskliga natur gudomliga. Denna lösning kan dock helt naturligt icke sägas vara tillfredsställande.

Den uppfattningen af »människosonen», som framgår af en analys af själfva ordet, är därför minst sagdt tvifvelaktig. I och för sig är det icke heller mycket sannolikt, att Jesus själf skulle ha bildat ordet. Det förekommer ju i Gamla Testamentet. Och då Jesus i allmänhet i sitt sätt att tala

visade, hvilket inflytande de gammaltestamentliga skrifterna öfvat på honom, så ligger det ju närmast till hands att antaga, att han hämtat det därifrån. En undersökning af de ställen, där det där förekommer, skall därför sannolikt gifva någon fingervisning om hvad Jesus inlagt i detta namn

I Ps. 8: 4 f. heter det: »När jag ser din himmel, dina fingrars verk, månen och stjärnorna, som du har beredt, hvad är då en människa, att du tänker på henne eller en människoson, att du låter dig vårda om honom»! Att »en människa» och »en människoson» här äro synonyma begrepp, kan icke bestridas. I psalmen framhålles på ett gripande sätt både människans höghet och ringhet. Gent emot Gud, skaparen, är hon intet. Psalmisten förundrar sig öfver att han, som skapat månen och stjärnorna, tänker på, vårdar sig om människan; jfr Job 25: 6, där »en människa», »en människoson» liknas vid »det krypet», »den »masken» i jämförelse med sol, måne och stjärnor och än mer i jämförelse med Gud. Å andra sidan, huru ringa hon är i sig själf, är hon dock krönt med »ära och härlighet». Hon är blott i litet underlägsen det gudomliga väsendet. »Du gjorde honom nästan till ett gudaväsen», v. 6. Och henne är gifvet att härska öfver Guds händers verk. Allting är lagdt under hennes fötter, får och oxar allesammans etc., v. 7 f. — Här bryter sålunda genom detta uttryck: »en människoson» människans både höghet och ringhet fram. De båda förut framställda meningarna synas förenade hafva ett stöd i detta ställe.

I Ps. 80 v. 16 f. beder psalmisten: »Var ett skydd för trädet, som din högra hand planterat, och för den son, som du fostrat åt dig; — vare din hand öfver din högra hands man, öfver den människoson, som du fostrat åt dig». I denna psalm skildras ett allmänt och djupt nationellt nödtillstånd. Israel var blifvet ett tvisteämne för sina grannar, ett föremål

för fiendernas hån. Det var en gång ett vinträd, som Herren flyttat från Egypten och planterat i en ny jordmån. Där slog det rötter och uppfyllde landet. Bergen betäcktes af dess skugga och cedrarna af dess grenar, men nu är det ödelagdt. Vildsvinet från skogen har gnagt därpå, och markens djur ha ätit däraf; v. 9—14. I denna nöd ropar psalmisten till Israels herde att upprätta och hjälpa, och han synes vänta en hjälte, genom hvilken hjälpen skall gifvas. Må vara, att »den människoson, som du fostrat» här väl närmast syftar på Israel såsom Guds folk. Innerst ligger dock häri en messiansk syftning. I targumerna uppfattades ock detta ställe messianskt. Huru klart afspeglar nu icke just denna psalm Israels läge på Jesu tid! Israel var då som ett ödelagdt vinträd, och räddaren framstalles under bilden af en människoson. I den åttonde psalmen är en människoson uttrycket för människosläktet i allmänhet. Här i Ps. 80 däremot är det mera begränsadt, ett uttryck för gudsfolket Israel och innerst en enskild personlighet, särskildt utrustad och fostrad för sin uppgift.

I fråga om de profetiska skrifterna förekommer uttrycket »en människoson» hos Hesekiel icke mindre än 90 gånger. Det har där alltid individuell betydelse och syftar på profeten själf. Så t. ex. heter det redan vid hans kallelse, kap. 2: 1: »Du människobarn, (människoson), stå upp på dina fötter, så vill jag tala med dig». Och sedan han rests upp ur sin vanmakt, fortsatte den himmelska rösten: »Du människobarn, jag sänder dig till Israels barn, de affälliga hedningarne» o. s. v. och sedan åter: »Du människobarn, frukta icke för dem och frukta icke för deras ord — — — utan tala mina ord till dem, ehvad de höra på dem eller icke». Hvilken betydelse ett »människobarn» eller en »människoson» har hos Hesekiel, framgår otvetydigt af det nu anförda stället och öfriga liknande. Det uttrycker motsatsen mellan hvad Hese-

kiel var i sig själf och hvad Gud ville göra af honom. Det afser icke så mycket att förödmjuka honom, som att göra riktigt lefvande, att hans mission icke var hans egen utan Guds. Genom detta tilltalsord betygar Gud, att han väl känner, hvad profeten är i sig själf — jfr det vid Ps. 8 sagda — och han gifver honom därför det löftet, att han icke skall lägga någon börda på honom utan motsvarande kraft att bära den (Jfr Nösgen, Christus, der Menschen- und Gottessohn. s. 16). Uttrycket är sålunda karaktäristiskt för en profet, vanmäktig i sig själf, men stark i Herren. På samma sätt är det ock användt om andra profeter, t. ex. Daniel 8: 17. Där heter det: »Då kom han (den himmelska varelse Daniel såg) intill platsen, där jag stod, men jag blef förskräckt, när han kom, och föll ned på mitt ansikte. Och han sade till mig: Gif akt härpå, du människobarn» o. s. v. Daniel blef öfverväldigad af hvad han hörde och såg, men den himmelska varelsen rörde vid honom och reste honom upp.

I Daniels bok möta vi detta uttryck: »människoson» användt äfven på annat sätt. I den syn, som omtalas i kap. 7, ser Daniel fyra djur stiga upp ur hafvet: ett lejon med örnavingar, en björn, en fyrhöfdad panter och det fjärde, ett skräckinjagande vidunder med tio horn. De äro bilder af världsriken, som till en tid, det ena efter det andra, skulle härska på jorden, men till sist vika för ett femte. Därom heter det: »Sedan fick jag i min syn om natten se, huru en, som liknade en människoson, kom med himmelens skyar; och han nalkades den gamle och fördes fram inför honom. Åt denne gafs välde och ära och rike, och alla folk och stammar och tungomål måste tjäna honom. Hans välde är ett evigt välde, som icke skall tagas ifrån honom, och hans rike skall icke förstöras». Kap. 7: 13, 14. »En människoson» är här enligt sammanhanget motsatsen till de föregående djurbilderna, och den uttryckliga tolkningen vv.

18 och 27 synbarligen närmast att fatta icke individuellt utan kollektivt. På dessa sistnämnda ställen heter det nämligen, att »den högstes heliga skola undfå riket och taga det i besittning för evig tid, ja, för evigheters evighet» och »rike och välde och storhet utöfver alla riken under himmelen skall gifvas åt den Högstes heligas folk», men denna kollektiva uppfattning utesluter naturligen ej en hänsyftning på Messias. Riktigt har det ock anmärkts (Myrberg, Bibelforskaren 1895 s. 359): »I sig själf har denna fråga icke så stor betydelse, ty messiasrikets Israel, och om annat kan icke vara fråga, kan icke skiljas från sitt hufvud Messias, så att då det nämnes, så nämnes äfven och framför allt han.» — Af de anförda ställena framgår, att människoson användes i G. T. såsom uttryck för människosläktet i allmänhet och därmed den enskilda människan i hennes ringhet och höghet, vidare såsom uttryck för Israel, såsom det af Herren utrustade och fostrade folket, för profeten såsom det i sig själf vanmäktiga, men i Herren mäktiga redskapet och till sist såsom uttryck för det messianska folket, som framtiden tillhör, och därmed den messianske konungen.

Tvifvelsutan ha alla dessa ställen kunnat hafva betytydelse för Jesus vid upptagandet af detta namn. Men icke utan rätt har stället hos Daniel kap. 7 dock allt mer och mer börjat betecknas såsom det klassiska, till hvilket man närmast har att gå tillbaka, för att få förklaringen på ordets betydelse i Jesu mun. Jesus själf kan ock sägas ha gifvit en fingervisning i detta afseende. Då Kaifas vid förhöret frågade honom: »Jag besvär dig vid lefvande Guden, att du säger oss, om du är Kristus, Guds son», betygade Jesus: »Du sade det. Dock säger jag eder: Härefter skolen I få se människosonen sitta på kraftens högra sida och komma på himmelens skyar», Matt. 26: 64. På samma sätt som här inför Kaifas hade Jesus ock förut i sitt eskatologiska tal ut-

talat sig inför sina lärjungar: »De skola se människosonen komma på himmelens skyar med stor makt och härlighet», Matt. 24: 30. Man jämföre ock sådana uttalanden som Matt. 13: 41; 16: 27, 28; 19: 28, Luk. 22: 29 m. fl. Svårligen skall det kunna bestridas, att vi i dessa Jesu ord ha ett otvetydigt återljud af det anförda stället hos Daniel: »En, som liknade en människoson, kom med himmelens skyar, och åt denne gafs välde och ära och rike.» —

Såsom ofvan erinrats, är uttrycket »människoson» i Daniels bok kap. 7 närmast att fatta kollektivt. Det är ett symboliskt uttryck för det sanna Israel, »den Högstes heligas folk», på samma sätt som lejonet, björnen, pantern och det tiohornade, skräckinjagande vilddjuret äro symboler för världsvälden. Då Jesus nu använder uttrycket om sig, sätter han alltså sig själf i stället för den »Högstes heligas folk». Så skulle då Jesus alltså med detta namn: »människosonen» velat säga, att han är den, uti hvilken Guds folks idé, Guds rike principiellt är realiseradt, m. a. o. han är Messias.

Men om nu »människosonen» i Jesu mun och enligt hans uppfattning är ett uttryck för hans messiasmedvetande, huru ha vi att tänka oss öfvergången från den kollektiva uppfattningen af ordet hos Daniel och den individuellt personliga hos Jesus? Den frågan är alltid öppen, om icke den postkanoniska litteraturen och därmed ock hans samtids tankar och åskådning i detta afseende för denna individualisering i Jesu medvetande haft någon betydelse.

Den föreställning man haft om den tid, som låg mellan profeten Malaki och tidens fullbordan — ungefär $4^1/_2$ sekel — att om den föga eller så godt som ingenting vore att säga, har visat sig vara fullkomligt oriktig. Den var tvärtom en tid af liflig intellektuell verksamhet. Andarna voro i verksamhet. Och nu säger man: Jesus såsom hvar och en annan historisk personlighet måste, för att förstås, ses från

sin tids bakgrund. Äfven han var i visst afseende ett barn af sin tid. Så ha tankar, som förekomma i den apokalyptiska litteraturen, upptagits af Jesus. Nu är det ett faktum, att Daniels bok alltifrån makkabeertiden var en med förkärlek studerad bok. Det skulle då ligga a priori nära till hands att antaga, att dess profetia om det messianska riket så småningom kunnat ombildas till en profetia om den messianske konungen, och så har denna tanke upptagits af Jesus. Ett starkt bevis för denna mening har man trott sig finna särskildt i Henoks bok kap. 37—71. Att nu denna skrift har en sin förutsättning i Daniels bok, kan svårligen bestridas. »Människosonen» har där ock en mycket framskjuten plats. Några utdrag därur skola bevisa det: »Och jag såg där en — — — och hans hufvud var hvitt som ull och med honom var en annan varelse, hvars gestalt hade utseende af en människa och hans ansikte var fullt af huldhet såsom en af de heliga änglar. Och jag frågade ängeln, som gick med mig och visade mig alla de fördolda hemligheterna angående denne människoson, hvem han var och hvarifrån han var och hvarför han kom med dagarnes hufvud. Och han svarade och sade till mig: Denne är den människoson, som har rättfärdighet, i hvilken rättfärdighet bor och hvilken uppenbarar alla skatter hos det, som är förborgadt, emedan andarnes herre har utvalt honom — — —. Och denne människoson, som du har sett, skall komma konungar och mäktiga att resa sig från sitt hviloläger och de väldige från deras troner, och han skall lösa den starkes tyglar och sönderkrossa till stoft syndarnes tänder. Han skall nedstörta konungar från deras troner och omstörta konungariken, emedan de icke prisa och ära honom, ej heller tacksamt erkänna, af hvem väldet var dem gifvet». — »Och på denna tid blef denne människoson nämnd i närvaro af andarnes herre, och hans namn inför dagarnes hufvud. Och innan solen och plane-

terna voro skapade, förr än himmelens stjärnor voro danade, var hans namn nämndt inför andarnes herre. Han skall vara en staf för de rättrådiga, och de skola stödja sig på honom och icke falla, och han skall vara hedningarnes ljus och deras hopp, som i sina hjärtan äro oroliga. Alla, som på jorden bo, skola falla ned och böja knä för honom, och de skola lofva och prisa och upphöja med sånger andarnes herre. Och i detta syfte har han varit utvald och dold innan världens skapelse af evighet». — »Och han satt på sin härlighets tron, och den afslutande domen anförtroddes åt honom, människosonen, och syndare och de, som fört världen på villovägar, måste gå bort och blifva utrotade från jordens yta.»

Enligt dessa citat är »människosonen» alltså otvetydigt att fatta individuellt. Han äger tillvaro före skapelsen med den bedagade gamle. Han sändes i världen för att utrota de orättfärdiga och härska öfver de rättfärdiga. Han är ock domaren, som beseglar människans eviga öde.

Om nu denna skrift ledde sitt ursprung från tiden före Jesu födelse och vore för honom under hans uppväxt känd, borde den tvifvelsutan tillmätas en icke ringa betydelse för Jesu sätt att tänka och gifva uttryck åt sina tankar. Men nu är just tidpunkten för uppkomsten af Henoks bok mycket osäker. Den äldre uppfattningen, att denna skrift vore ett verk af en författare med möjligen några få interpolationer, har visat sig vara omöjlig att fasthålla. Henoks bok utgör icke ett enhetligt verk, utan är synbarligen en samling af fragment från olika tider och af olika författare (jfr. R. H. Charles: Book of Enoch). De stycken, som handla om »människosonen», förekomma i den del, som benämnes »Bildtalen», och särskildt dess ursprung är mycket ovisst. Den är rik på erkända interpolationer och senare öfverarbetningar. Så betraktas ock styckena om »människosonen» af flere fram-

stående forskare såsom ägande kristligt ursprung (von Hofmann, Hilgenfeld, Volkmar, Pfleiderer m. fl.; äfven Bousset: Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum s. 105 f.; annorlunda i Die Religion des Judenthums s. 248). Där de nu stå, afbryta de synbarligen tankesammanhanget. Ett sådant upphöjande af Messias till likhet med Gud och såsom världens domare, som här förekommer, är osannolikt på senjudisk mark. Den judiska apokalyptiken går i en alldeles motsatt riktning. Messias träder där mer och mer i bakgrunden för Guds eget ingripande, och det är däri en förändring i framtiden har sin förutsättning. Äfven forskare, som tro sig kunna bevisa bildtalens judiska karaktär, säga bestämdt ifrån, såsom t. ex. Dalman a. a., s. 199, »att det icke kan bevisas, att de leda sitt ursprung från förkristlig tid» (mot t. ex. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III s. 201, som dock erkänner »eine sichere Entscheidung» såsom »sehr schwer»). Människosonen i Henoks bok måste därför alldeles lämnas ur räkningen, så länge det icke står fast, att den ifrågavarande delen af boken var bekant för Jesus eller kunde vara det. T. o. m. en Wellhausen, Israelit. und jüd. Gesch. s. 312, säger: »Völlig unglaublich ist es, dass Jesus dieses Buch gelesen haben sollte.»

Ehuru den litterära beskaffenheten af Henoks bok är minst sagdt alltför osäker, för att vetenskapliga slutsatser skulle därur kunna dragas, har man likväl trott sig om att kunna göra det. Så har man ock antagit, att Henokslitteraturen var väl känd i de kretsar, där Jesus växte upp. Såsom bevis därpå har man erinrat om, att Jesu broder Judas i sitt bref v. 14 f. citerar Henoks bok. Man har dock därvid förbisett, att hans citat icke är hämtadt från »bildtalen», kap. 37—71, utan från kap. 1: 9. Och för öfrigt, då Judas bref är skrifvet mot slutet af det första århundradet, är det mycket osäkert att på grund af detta citat förlägga äfven denna del af Henoks bok före vår tidräkning. Emellertid man har på detta sätt sökt

göra sannolikt, att benämningen »människosonen» såsom betecknande Messias liksom skulle ligga i den andliga luftkrets, i hvilken Jesus växte upp, och därifrån skulle han så hämtat ordet.

Om nu detta vore förhållandet, så borde väl i de evangeliska framställningarna af Jesu lif något historiskt bevis kunna framläggas för, att i den allmänna folkuppfattningen »människosonen» identifierades med Messias. Visserligen synes en sådan identifiering förekomma: Joh. ev. 12: 34. Då Jesus med blicken på sin förestående död talat om sin upphöjelse från jorden, sade folket till honom: »Vi hafva hört af lagen, att Kristus förblifver evinnerligen. Huru kan du då säga, att människosonen måste upphöjas?» Men det må här läggas märke till, att detta uttalande i folkets mun förekommer mot slutet af Jesu jordelif, då det var allmänt kändt, både att han plägade kalla sig med detta namn: »människosonen», och att han oförtydbart, så senast omedelbart förut vid det högtidliga intåget i Jerusalem, framträdt med anspråk på att vara Israels Messias. Men att äfven då en viss oklarhet härskade i folkets föreställningar framgår otvetydigt af frågan: »Hvem är denne människoson?» Identifieringen af »människosonen» och Messias var alltså icke ens mot slutet af Jesu jordelif i folkets föreställning fullt afgjord. Att för öfrigt »människosonen» enligt den allmänna uppfattningen dittills icke betecknat Messias, framgår äfven af det faktum, att Jesus under hela sin verksamhet icke dragit i betänkande att när som helst inom de mest olika åhörarekretsar kalla sig med detta namn, men däremot ända mot slutet uttryckligen förbjöd sina lärjungar att kalla och göra honom känd såsom Messias. Mot en sådan identifiering af »människosonen» och Messias i den allmänna uppfattningen vittnar äfven otvetydigt Jesu fråga till lärjungarna vid Cesarea Filippi i Matt. 16: 13 f.: »Hvem säga människorna mig, människosonen, vara?» De

svar lärjungarne anföra: »Somliga Johannes döparen, men andra Elias, och andra Jeremias eller en af profeterna», aflägga vittnesbörd i samma riktning. Våra evangelier vittna så på ett sätt, som icke lämnar något öfrigt att önska, att »människosonen» icke var »ein gangbarer jüdischer Messiasname» (Dalman, Die Worte Jesu, s. 204). Obegripligt är det därför, då t. ex. Bousset, Die Religion des Judenthums s. 254, påstår, »dass die Menschensohnidee in der Zeit Jesu auch in weiteren Kreisen des Volkes geherrscht haben muss» (!!); och ännu besynnerligare, då han menar, att detta namn »människosonen» »in der Theologie der Urgemeinde» blifvit »die zusammenfassende Bezeichnung für Jesu Wesen»; det faktiska förhållandet var ju, såsom förut framhållits, att detta namn på Jesus så godt som var försvunnit i urkyrkans teologi. — För öfrigt, om Henoks bok på Jesu tid varit känd, så skulle man snarare haft anledning att vänta en identifiering af Henok med Messias (Jfr Stalker, The Christology of Jesus. s. 69). Henok framställes nämligen i den såsom profeten bland profeter och identifieras vid ett tillfälle på ett sätt, som icke kan missförstås, just med Messias, kap. 71: 14. Men i evangelierna nämnes han icke ens, och bland alla de meningar, som gingo bland folket om hvem Jesus var, förekommer icke ens en antydan om, att han skulle vara Henok. Denna mening skulle dock legat närmast till hands, om Henok i den allmänna uppfattningen intagit den plats, som han intager i den bok, som bär hans namn. — Vi kunna alltså icke finna, att någon grundad anledning föreligger för antagandet, att denna skrift skulle haft någon betydelse för individualiseringen af begreppet »människosonen» i Jesu medvetande.

Det har framgått af det ofvan sagda, att enligt den allmänna uppfattningen på Jesu tid »människosonen» och Messias *icke* identifierades. För Jesus däremot täckte de hvarandra. Man har nu visserligen påstått, att, då Jesus började använda

detta namn om sig, det icke var klart för honom hvad han därmed menade, utan att dess identitet med Messias först så småningom skulle ha vaknat hos honom. Man har till och med sökt göra sannolikt, att Jesus först inför synedriet användt denna benämning i messiansk mening. Jesu sätt att använda detta namn under hela sin verksamhetstid talar dock afgjordt däremot. En undersökning af de utsagor, i hvilka Jesus utsäger något om »människosonen», skall göra detta klart. Vi ha därvid först att erinra om sådana utsagor, i hvilka något utsäges om »människosonen», som går utöfver det naturligt mänskliga, såsom då »människosonen» säger sig vara herre öfver sabbaten, Mark. 2: 28, hafva makt att förlåta synder, Mark. 2: 10, och i sin tid skola blifva världsdomaren, Matt. 25: 31 m. fl. I annat sammanhang är därom förut taladt. Dylika handlingar äro icke idealmänniskans handlingar. De äro handlingar, som tillkomma Messias. Genom dessa uttalanden vittnar därför Jesus om »människosonen», att han är det. — Vi ha vidare att påminna oss sådana utsagor, hvari om »människosonen» sådant utsäges, som har afseende på Jesu förnedring, lidande och död. Så säger Jesus t. ex. Joh. 3: 14: »Likasom Moses upphöjde ormen i öknen, så måste människosonen varda upphöjd»; Matt. 8: 20: Räfvarne hafva kulor, och himmelens fåglar hafva nästen; men människosonen har icke någon plats, där han kan nedluta sitt hufvud»; Matt. 17: 22: »Människosonen skall antvardas i människors händer, och de skola döda honom»; Matt. 26: 24: »Människosonen går bort, såsom det är skrifvet om honom; men ve den människan, genom hvilken människosonen varder förrådd», m. fl. Dessa och liknande uttalanden äro icke uttryck för Jesu mänsklighet, hvad som hör till den mänskliga naturens lott, utan för hans uppfattning af den väg, på hvilken han såsom Messias skulle lösa sin uppgift. Han låter oss själf förstå det, då han säger: »Människosonen har

icke kommit för att låta tjäna sig, utan för att tjäna och gifva sitt lif till lösen för många», Matt. 20: 28. I dessa utsagor se vi så åter bekräftadt, att Jesus använder namnet »människosonen» såsom uttryck för sitt messiasmedvetande. — I öfriga uttalanden om »människosonen»: »Människosonen har kommit för att uppsöka och frälsa det förtappade», Luk. 19: 10; »ingen har farit upp i himmelen utom den, som som for ned från himmelen, människosonen, som är i himmelen», Joh. 3: 13, m. fl. kunna ju olika synpunkter göras gällande, men det finnes icke ett, uti hvilket den messianska uppfattningen icke gifver en god och naturlig mening. Vi ha sålunda rätt att påstå, att, då Jesus börjar använda detta namn om sig, det för hans medvetande sammanföll med Messias. Men då det enligt den allmänna uppfattningen icke sammanföll därmed, så var synbarligen detta namn ägnadt att dölja hans messianitet för andra, till dess tiden för dess uppenbarande var inne.*

Men hvad anledning hade Jesus att på detta sätt dölja sin messianitet? Då Jesus i och med sitt dop af Johannes så att säga utträdde ur sitt privatlif och offentligen framträdde i Israel, var han fullt medveten om sin uppgift som Messias och den väg, på hvilken han skulle lösa den. Vore icke detta förhållandet, skulle hans dop vara blott en skenhandling, hvilket ju icke är tänkbart i fråga om Jesus. Johannes döparen kände visserligen omedelbart, att Jesus för sin egen person icke behöfde döpas med detta syndakännedomens

* ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου har här genomgående återgifvits med "människosonen". Grammatiskt synes det böra återgifvas med "människans son", liksom ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ återgifves icke med Gudssonen, utan Guds son. Men ligger i uttrycket, såsom vi sett, en hänsyftning på Dan. 7: 13, där i בַּר אֱנָשׁ det sista artikellösa ordet synbarligen angifver karaktären af den varelse Daniel såg i motsats mot djurgestalterna, torde artikeln framför ἀνθρώπου riktigast böra fattas generiskt. I artikeln framför υἱός ligger då sannolikt en hänsyftning just på בַּר אֱנָשׁ hos Daniel. Jfr Dalman, a. a., s. 191—197.

och syndabekännelsens dop och ville därför till en början vägra honom detsamma, sägande: »Jag behöfver döpas af dig, och du kommer till mig.» Men Jesus nedslår hans betänkligheter med en hänvisning till rättfärdighetens kraf. Så fick Johannes blicka in i ett hjärta, som gjort världens synd till sin i syfte att bortbära och försona den, såsom han ock sedan just på grund af sina erfarenheter vid Jesu dop vittnade: »Se, Guds lamm, som går att bortbära världssynden». Joh. 1: 29. På samma sätt vittnade ock Jesus själf strax i början af sin offentliga verksamhet inför Nikodemus: »Likasom Moses upphöjde ormen i öknen, så måste människosonen varda upphöjd, på det att hvar och en, som tror på honom, icke må förgås», Joh. 3: 14 f. Häri ligger ju både från Johannes' sida och Jesu egen ett oförtydbart vittnesbörd om, att Jesus då var fullt medveten om sin messianitet. Detta vittnesbörd om Jesu uppgift gentemot synden fick äfven samtidigt så att säga sin positiva ifyllnad. På grund af en annan erfarenhet vid Jesu dop: Andens nedkommande och förblifvande öfver Jesus, höra vi Johannes omedelbart därefter vittna om Jesus inför sina lärjungar: »Han är den, som döper med den Helige Ande», Joh. 1: 33. Och på samma sätt höra vi ock Jesus själf omedelbart i början af sin offentliga verksamhet inför Nikodemus, Joh. 3: 15, och inför den samaritiska kvinnan, Joh. 4: 14, vittna om sig, att han var kommen att gifva »evigt lif». Jesus är alltså omedelbart vid början af sitt offentliga lif fullt medveten om, att han är Messias. Och som Messias utpekar Johannes honom för sina lärjungar. Det föreligger ock vittnesbörd om, att Jesus haft för afsikt att omedelbart framträda icke blott för enskilda utan äfven offentligen för folket med anspråk på att vara Messias, att hans vittnesbörd sålunda från början skulle vara ett självvittnesbörd. Besöket i Nasarets synagoga bör helt naturligt förläggas till om ock icke alldeles i början, så dock till första skedet af

Jesu offentliga verksamhet. Där hade han föreläst detta ställe ur profeten Jesaias bok: »Herrens Ande är öfver mig, därför att han har smort mig till att predika evangelium för de fattiga; han har sändt mig till att läka de i hjärtat förskrossade, till att förkunna de fångna frihet och de blinda syn, till att försätta de sönderslagna i frihet, till att predika ett behagligt Herrens år». Luk. 4: 18 f. Då han vid utläggningen af detta profetiska ord uttryckligen framhöll: »I dag är denna skrift fullbordad för edra öron», så kunna vi däraf draga den slutsatsen, att Jesu vittnesbörd vid detta tillfälle var ett vittnesbörd om honom själf såsom beseglaren af det profetiska ordet. Häri låg alltså ett offentligt betygande från Jesu sida, att han gjorde anspråk på att vara Messias. Men hvilken erfarenhet fick nu Jesus göra, när han så offentligen framträdde med detta kraf? I förstone möttes han med förundran, men denna förundran öfvergick snart till en sådan förbittring, att det heter: »De stodo upp och drefvo honom ut ur staden och förde honom ända till branten af det berg, hvarpå deras stad var byggd, för att störta honom därutföre.» Luk. 4: 29. På grund af en sådan erfarenhet måste Jesus helt naturligt draga den slutsatsen, att, om han fortsatte med att offentligen och öppet framträda med ett sådant självvittnesbörd, krisen skulle komma att påskyndas. Och detta måste förekommas. Innan den inträdde, var det nödvändigt, att ett viktigt förberedelsearbete var undangjordt. Han måste ha samlat omkring sig en skara lärjungar, som genom hans vittnesbörd i ord och gärning kommit i ett personligt förhållande till honom själf och i hvilkas inre han fått nedlägga de sanningar, som efter hans död och uppståndelse Anden skulle kunna göra lefvande i dem. Han måste med andra ord dessförinnan hinna förbereda embryot till den församling, i och genom hvilken han sedan såsom den förhärligade skulle kunna förmedla sin messianska välsignelse till all

världens folk. Hade krisen sålunda genast blifvit akut, så hade detta nödvändiga förberedelseverk icke kunnat utföras. Under sådana omständigheter är det lätt förklarligt, att Jesus under en stor del af sin offentliga verksamhetstid låter sitt vittnesbörd om sig själf träda i bakgrunden för vittnesbördet om Guds rike och att, då han vittnar om sig själf, han använder ett namn, som i den allmänna folkuppfattningen icke sammanföll med Messias: »människosonen». Han hade så mycket mer anledning därtill, som judarnes föreställningar om Messias voro präglade af deras jordiska och köttsliga förväntningar, och en sådan Messias hvarken ville eller kunde Jesus vara för dem. Åt sådana messiasförväntningar ville han på intet sätt gifva näring. Men hvad han vittnade om denne »människoson» och hvad han såsom »människosonen» gjorde: hans vittnesbördet beseglande underbara gärningar, det var å andra sidan ägnadt att låta de uppriktiga i denne människoson allt klarare och tydligare se just Messias. Det var ju ock det svar, som Petrus i lärjungarnes namn gaf vid den afgörande vändpunkten i Jesu lif på Jesu fråga: »Hvem sägen I mig vara?» »Du är Kristus, den lefvande Gudens son.» Detta namn, »människosonen», hvilket, såsom vi sett, för honom själf var uttryck för hans messiasmedvetande, var sålunda på en gång ägnadt att dölja honom för de vrångsinta och uppenbara honom för de uppriktiga.

Det har framgått af det föregående, att det anförda stället hos Daniel enligt den antydan Jesus själf gifvit Matt. 26: 64 m. fl. ställen efter all sannolikhet varit den källa, hvarifrån Jesus hämtat detta namn. För denna mening talar äfven den omständigheten, att den, som kom med himmelens skyar säsom en människoson, framträder såsom ägande himmelskt ursprung och stående i nära gemenskap med den bedagade gamle, innan han steg ned för att utföra sin uppgift på jorden. Då Jesu medvetande om hans pre-existens

vaknade, kunde ju däri sägas ligga en erinring därom. En annan orsak för Jesus att välja just detta namn låg nog däri, att det var ett mycket lämpligt uttryck för hans känsla af gemenskap med människosläktet. Människosonen var ju kommen att uppsöka och frälsa det förtappade. Tvifvelsutan bidrogo ock därför de förut berörda ställena i Gamla Testamentet: Ps. 8 och 80 och hos Hes. att allsidigare utgestalta innehållet i detta namn i Jesu medvetande. Hans messiasmedvetande hade ju sina förutsättningar i den gemenskap, i hvilken han kände sig stå å ena sidan med Gud, å andra sidan med människosläktet.

Det återstår oss nu blott en fråga att besvara i detta sammanhang. Hur ha vi att förklara, att detta namn, med hvilket Jesus älskade att benämna sig själf, så med ens synes försvinna i den kristna förkunnelsen, så att vi i den urkristna litteraturen, frånsedt evangelierna, knappast finna spår till detsamma? Svaret på denna fråga är väsentligen redan gifvet i det sagda. Efter Jesu död och uppståndelse var ju Kristus det vanliga uttrycket för Messias, och såsom sådan var det Jesus målades för både judar och hedningar. Hvad hade man då för behof af ett uttryck sådant som »människosonen», som i alla händelser icke så tydligt och prägnant framhöll Jesu messianitet? Ett sådant namn, användt om Jesus särskildt inom hednakristna församlingar, kunde ock, såsom nämndt, lätt gifva anledning till missuppfattning. Ett namn, som på en gång var ägnadt att dölja och uppenbara hvem Jesus är, är icke längre på sin plats under en tid, då det gäller att öppet, enkelt, klart och fulltonigt basuna ut i världen, att Jesus, han, som lefvat, vittnat och verkat i Israel, den korsfäste och uppståndne, att han är Messias, frid- och lifgifvaren för ett helt släkte, en hel värld. Det är så fullt begripligt, att t. ex. Paulus, som man väl med Resch (Der Paulinismus und die Logia Jesu s. 197) må kalla »der älteste

Exeget der Herrenreden», ofta återgifver ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου med Χριστός; jfr t. ex. Rom. 15: 3; Efes. 5: 2, 25, 26 med Matt. 20: 28; 2 Kor. 5: 10 med Matt. 25: 31, 32; Kol. 3: 1 med Matt. 26: 64. Däremot strider icke, att Paulus kallar Kristus ὁ ἄνθρωπος, 1 Tim. 2: 5; 1 Kor. 15: 21; Fil. 2: 7, eller εἷς ἄνθρωπος, Rom. 5: 15, 19, eller δεύτερος ἄνθρωπος, 1 Kor. 15: 47, eller ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, 1 Kor. 15: 45. Att däri ligger en hänsyftning på det namn Jesus älskade använda om sig, äfven om icke, såsom Resch a. a. s. 197—202 söker häfda, Jesus användt för detta namn det hebräiska בֶּן־הָאָדָם = Adams son, är otvifvelaktigt. Men därmed har Paulus icke velat säga något annat, än att Jesus är icke blott Israels utan ock hela världens Messias. Det är ju i motsats till den första människan, den förste Adam, Paulus så kallar Jesus. Det är därför just messiastanken, förverkligad i Jesus i dess universalism, som han därmed vill framhålla.

A. Kolmodin.

Socialekonomi och etik.

II.

De socialekonomiska hufvudbegreppen från sedlig synpunkt.

Sedan vi i en föregående uppsats påpekat några drag i det socialekonomiska lifvets historiska utveckling, ville vi här söka framhålla några af de hufvudpunkter, i hvilka det socialekonomiska och det kristligt sedliga beröra hvarandra. Det ser då snarast ut, som om det ekonomiska lifvet i *alla* väsentliga afseenden stode i nära förbindelse med sedligheten. Och man kan med skäl fråga: är det underligt om så är fallet? Äro icke båda grupperna af handlingar — de ekonomiska och de sedliga — former för samma mänskliga lifs gestaltning?

Tänker man på några af de hufvudbegrepp, socialekonomien behandlar, faller det genast i ögonen, huru dessa begrepp alltigenom hafva en sedligt bedömbar sida. Det är ju icke mycken metod i att »räkna upp begrepp». Men redan ett sådant uppräknande kan dock gifva en liten föreställning om det nu framhållna sambandet mellan ekonomi och etik.

Måste man icke ställa under det sedliga bedömandets synpunkt följande ekonomiska begrepp:

Behofven — tillfredsställelsen — »värdet»;

Förvärfvet — produktionen — egendomen — rikedom och *fattigdom — välgörenhet;*

Arbetet — och därmed sammanhängande frågor såsom: *arbetet* och *hvilan — arbets-* och *hvilotid — kvinno-* och *barnarbete — arbetslön;*

Äktenskap och *familj* — *arfsrätt* och *testamentsrätt;*
Stat och *samfund* och *individ* — *stånd* och *klasser.*

Vi skulle till principiell utgångspunkt vilja välja satsen:

Människan är hufvudbegreppet i socialekonomien.

Det ekonomiska lifvet i dess isolering från andra sidor af mänskligt lif — det är en väg, som oundvikligen leder till olycka och skada för människolifvet. Så mycket har historien lärt oss. Och vår förut gifna kortfattade historiska öfverblick har velat gifva en liten föreställning därom.

Om den gamla merkantilismens teori snarast såg det ekonomiska lifvet såsom ett »den cirkulerande penningens system», en ström af guld och värdeföremål, så låg däri alltför ofta *den* faran, att människan blef förgäten.

När i den klassiska nationalekonomiens blomstringstid arbetet blef hufvudbegreppet, och hela systemet blef ett arbetets eller »produktionens system», uppfattades äfven detta så, att människan måste komma till korta. Hon blef både i teori och praxis ett hjul eller en kugge i det stora produktionsmaskineriet.

Att den ekonomiska världen blott skulle vara en »Güterwelt». en värld af producerade ting — den åskådningen hafva vi hört en nationalekonom beteckna såsom chimærisk. Men den är mer än detta — den är en omoralisk åskådning. Ty människan förgätes för tingen.

Och om någonting gör den framtidsbild, den radikala socialismen tecknar, outhärdlig för människotanken, så är det samma sak: människan — den fria, sedliga varelsen — måste i den världen förtvina. Öfver hela den materialistiska världsuppfattningens paradis står ordet: »hvad skall det hjälpa människan, om hon förvärfvar hela världen och förlorar sig själf?»

Den principiella och allt afgörande kritiken öfver det ekonomiska lifvets isolering från öfrigt mänskligt lif är samma kritik som den, hvilken drabbar hvarje materialistisk lifsåskådning. Det hjälper icke heller, om materialisten, det må vara på hvilket mänskligt lifsområde som helst, säger, att *vetenskapen kräfver* synpunktens inskränkning till den materialistiska. Det betyder blott falskheten i vetenskapens skyddande förklädnad. Verkligheten är aldrig en serie af blott materiella processer.

Den materialistiska åskådningen är ju välbekant från andra forskningsområden. När den biologiska vetenskapen tagit hand om lifvets process och räknat ut dess banor med fysiska, kemiska och mekaniska hjälpmedel, så kan den ju följa processens cirkelgång ett stycke. Materialisten brukar då den bekväma utvägen att säga, att fragmentet är hela cirkeln. Där processen synes löpa in i själarnes värld, där sätter materialisten: noll. Den cirkelkurva — för att fasthålla den bilden — som icke kan med den empiriska vetenskapens medel ritas upp, förnekas: den är icke till. Och dock: det är på denna, i det osynliga, i det personliga lifvets sfer, fallande del af kurvan, som själfva lifvets realitet, dess kraft, dess »värde» ligger.

Så är det också med det ekonomiska lifvet. Dess drifvande kraft, dess mål, dess »reson», dess »värde» ligger därinne i själslifvets sfer, där behofvets och tillfredsställelsens omätbara faktorer verka — där arbetet får sin halt af en själ, som vill, och en ande, som tänker och frågar efter motiv. Så länge detta förgätes, så är verkligheten icke hel — den är en afskuren kurva, som man med våld vill få att betyda en sluten linje. Eller rättare — för att undvika den inkorrekta bilden af en cirkel, som blott till en del ligger inom det mänskliga lifvet: det är *i hvarje moment* af den ekonomiska processen

fråga om *människan* och hennes lif. *Människan är hufvudbegreppet i ekonomien.*

Och det så, att hon icke kan ställas såsom ett begrepp jämte andra eller en faktor i mekanisk samordning med andra faktorer eller en sak, som på någon punkt i serien af fakta träder in och då måste tagas med i räkningen. Det duger inte att tänka sig begreppserien så: behof, tillfredsställelse, värde, förvärf, egendom, arbete — och så vid början eller slutet eller i midten sätta till: »människans inflytande» eller något dylikt. Nej, det är nödvändigt att hafva henne med vid hvarje led. Det är fråga om människans behof, människans tillfredsställelse, värde »för människan», människans förvärf, egendom och arbete.

Men där människan är med, där är det alltid fråga om godt och ondt. Därför möta på hvarje punkt sedliga problem. Och olika åsikter om hvad som är sedligt godt eller sedligt ondt måste väsentligen bestämma det socialekonomiska handlandet ända ned till gränserna för det rent tekniska tillvägagåendet.

De mänskliga lifsområdenas samband med hvarandra.

I princip erkännes det förut sagda allt mer och mer af socialekonomiens forskare. Saken kan få ett uttryck sådant som detta: »Det första kapitlet i socialekonomien måste handla om människans väsen och hennes förhållande till det goda.» Det är blott, enligt vår mening, icke nog med ett särskildt »kapitel», vore det än det första. Eller ock tager sig tanken uttryck däri, att man skrifver ett särskildt kapitel om »ekonomiens förhållande till annan mänsklig verksamhet». Det är kanske något bättre.

Börjar man på allvar undersöka den synpunkten, så växer dess betydelse. Men ju mer ögonen öppnas för sam-

bandet mellan de olika områdena i människolifvet, dess mer — försvåras problemen. Ja, självfva den af forskarne konstaterade svårigheten att finna en definition på socialekonomi, beror på, att den är ett led i hela den mänskliga verksamheten. Det är blott samma »fall», som alltid kommer igen: det är så svårt att »indela» det lefvande efter abstrakta kategorier.

Idealt taget skulle alla mänskliga handlingar stämma tillsammans såsom ett harmoniskt helt och alla behärskas af människans sanna lifsuppgift. Det är mot denna enkla grundsats, som hela tidehvarf och hela skolor försyndat sig.

När det blir fråga om de ekonomiska handlingarnas motiv, så äro dessa att söka i hela den mänskliga »motivvärlden». Adam Smiths »homo economicus» är en ren overklighet. Det finns ingen människa, som handlar *uteslutande* efter ekonomiska principer — knappt ens den girige hos Molière. Till och med en krass kälkborgare af sämsta typ är icke bara homo economicus, utan därjämte något annat — vore det också blott »ätare» och »supare», d. v. s. en estetiker af lägre valör.

Det är omoraliskt — och på samma gång irreligiöst — att »absolutisera» det ekonomiska. Intet ekonomiskt företag får göra anspråk på absolut giltighet. Slagordet: »affär är affär» är en omedveten trosformel bildad i analogi med »Allah är Allah». Men denna gudomlighet är en afgud. Affären skall degraderas till en tjänande ställning i människolifvet. Hvarje affär, som till högsta syfte har sitt eget bestånd — att »affären skall gå» — är ett omoraliskt företag.

Socialekonomien och dess vetenskap stå i förbindelse med psykologi och rättsfilosofi. Men framför allt ligger etiken nära; och man torde kunna påvisa en alltmer växande enighet bland forskarne därom, att mellan den sanna moralen

och den sunda samfundsekonomien råder godt samförstånd. Det visar sig att goda ekonomiska egenskaper på samma gång äro »dygder».

En tankegång som den angifna drifver stundom forskaren att undersöka, hvilken ställning socialekonomien har att intaga till de olika hufvudriktningar inom etiken, som man betecknat med namnen evdemonism, utilitarism och intuitionism. — För vår del kunna vi nog underlåta att närmare ingå på denna fråga. Då det för oss gäller att undersöka saken från kristligt-etisk synpunkt, är det fråga om det mest elementära i kristen sedlighet. Och detta torde kunna formuleras i hvilket af de angifna systemens formler som helst. Säga vi, att det sedliga lifvet går ut på »evdaimonia», så mena vi i hvarje fall en sådan, som står tillsammans med eller är uttryck för det som i bibeln heter välsignelse. Och taga vi utilitaristens hänsyn till tanken på »allas» eller »de flestas största möjliga välgång», så insätta vi i utilitetsformeln vårt: »nyttig för detta lifvet och det tillkommande» och tänka oss sträfvandet regleradt genom den kärlekens lag, som gäller i gudsriket. Och betona vi, med Kant, i etiken det absolut bjudande »du skall», så blir detta konkret för oss i det genom Kristus fostrade samvetets kraf.

En synpunkt, som enkelt och klart ger uttryck åt människans religiöst-sedliga ställning i det ekonomiska lifvet, ligger i tanken på det herravälde öfver världen, som tillhör gudsbelätet. Eller nytestamentligt uttryckt: det herravälde öfver världen, som är gifvet i Kristus, och som Paulus formulerat i sina ord om frigörelsen från världen: att »bruka denna världen, såsom brukade man henne icke», samt orden: »allt är det edert».

Till sist sammansluta sig alltid för oss det sedliga och andra former af det mänskliga i det religiösa såsom lifvets centrala område. Så blir i själfva verket förhållandet, äfven

där man måhända formellt afsäger sig alla hänsyn till »religionen». Ty man kan med fullt skäl påstå, att bakom den moderna, radikala socialismen står en »ny religion», motsatt den kristna — om än ordet »ny» föga passar, då den »trosform», det är fråga om, har så gamla anor. Det är samma välkända materialism, som härskat i den mammonsdyrkan, hvari »bourgeoisien» till så stor del varit nedsänkt. Ytterst står man i det gamla valet mellan »Gud och Mammon» — »Guds rike» och »denna världen». — »Sedligt» betyder för oss den »på tron grundade» sedlighet, som i Kristus har sin källa. —

Vi hafva att öfvergå till en öfverblick af de »socialekonomiska hufvudbegreppen» från den af oss valda synpunkten. Därvid erinra vi om den »uppräkning» af en serie ekonomiska begrepp vi förut gifvit. Vi sökte ordna serien i grupper ungefär på det sätt, som de möta hos socialekonomiska författare.

Först mötte vi då ett ord om »behofven».

Människans behof.

De mänskliga behofven ligga först i den serie, som bildas af de ekonomiska begreppen. Ty det är behofvet, det verkliga eller det inbillade, det berättigade eller det oberättigade, som ger »tinget» värde för människan. Det är behofvet, som eggar till arbete och produktion.

En viktig del af »människans historia» vore skrifven, om man kunde beskrifva de mänskliga behofvens historiska utveckling. Och man kan väl utan öfverdrift påstå, att hvarje stark kulturutveckling kännetecknas af stigande behof. Likasom ock att utvecklingens genomgripande kriser stå i sammanhang med nyväckta eller i nya riktningar framträdande behof.

Frågan om *de stigande behofven* är en socialekonomisk kardinalfråga. Länge betraktade man med ganska oblandad tillfredsställelse den växelverkan, som råder mellan de växande behofven och den växande förmågan att tillfredsställa dem. Till och med behofvet i dess mest bjudande form — i gestalten af närvarande eller hotande nöd — föder ju, åtminstone till en viss grad, eftertanke, flit och sparsamhet. Människornas otillfredsställdhet med deras förhandenvarande ekonomiska villkor är den verksammaste sporre till ekonomiska framsteg. Så länge arbetarne låta sig nöja med det allra knappaste, hvarmed lifvet kan uppehållas, komma de aldrig till en bättre ställning. I denna tanke var det Lasalle predikade för de tyska arbetarne, att skulden till deras usla lefnadsvillkor låg i den »förbannade frånvaron af behof».

Den optimistiska betraktelsen af de växande behofven har emellertid icke kunnat utan vidare fasthållas — icke ens inom den socialekonomiska vetenskapen. Ty erfarenheten har alltför tydligt börjat tala därom, att denna utveckling medför de allvarsammaste faror. Fordringarna på lifvet stiga så starkt, att endast ett fåtal individer förmå någorlunda tillfredsställa dem. Kampen om njutningsmedlen blir ofta hejdlös, och det ekonomiska lifvet urartar till en upprifvande strid, som gör det omöjligt att »njuta lifvet». Och detta ingalunda minst inom de högre samhällsklasserna. Där medföra behofvens stegring sådana betänkliga resultat som äktenskapens aftagande och familjelifvets inskränkning. Och hos de lägre samhällsklasserna blir den af stegrade behof framkallade »oförnöjsamheten» en samhällsfarlig faktor.

De sedligt taget ogynnsamma följderna framträda bjärt. Den rastlösa äflan att tillfredställa behofven leder ofta till ett härdhjärtadt undertryckande af de svagare. Man lockas att bruka omoraliska medel till förvärf. Affärsvärlden fylles med

»dåliga varor till lågt pris». Den osunda spekulationen florerar.

Allt sådant har lärt det socialekonomiska tänkandet, att saken i fråga icke låter sig affärdas i en enda formel, sådan som den, att de stigande behofven utan vidare äro att hälsa som ett godt moment i utvecklingen.

Från personer och samfund, som vilja häfda kristligt-sedliga tankar, möter man måhända för det mesta en motsatt och mycket enkel princip, som skulle kunna uttryckas så: ju mindre behof, dess bättre. Och med blicken fästad på det moderna lifvets beskaffenhet får moralpredikanten lätt rikligt stoff för sin kritiska predikan mot de växande behofven. Man predikar »förnöjsamhet». — Är därmed allt gjordt?

Nej. Så enkel är icke saken. Den kristne etikern kan icke utan vidare ställa sig negativt till eller afvisande emot den allmänna tendensen att få det bättre ställdt. Och det går icke an att utan vidare formulera den sedligt tillåtna tendensen uteslutande efter ordet: »Sen på fåglarne under himmelen!» Man kan någongång på en »hustafla» se maningsordet: »Var bekymmerslös som en fågel!» Men då brukar det — alldeles riktigt — stå någonting bredvid om att »arbeta som en myra».

Saken blir tydlig nog i många fall. När våra missionärer stå inför zuluerns indolens eller inför de indiska folkens typiska brist på framtidsomsorg, då blir det — såsom en missionär sade — riktigt svårt att predika om fåglarne under himmelen och liljorna på marken. Känslan af den svårigheten har nog sin djupa och berättigade grund. När negerreformatorn Booker Washington predikar sitt evangelium för sina svarta bröder, så glömmer han icke att nära nog lägga såsom grund den satsen: var icke nöjd med mindre än två rum — likasom han söker väcka behofvet efter en hel del

andra ting, t. ex. tandborsten. Och det torde vara svårt att stämpla denna predikan som okristlig. — Men vi stå sannolikt litet hvar i en något analog ställning. Vi behöfde nog än i dag på mer än ett håll predika: var icke nöjd med trasorna och smutsen! Och om vi tilläfventyrs på predikstolen formulera våra teser så, att det låter, som om enhvar kristen vore förpliktad att icke »behöfva» mer än det han har — så är detta just ingenting annat än det bekanta fenomenet, att vi präster hafva en genom öfning vunnen vana att predika i vädret, d. v. s. i den intetsägande, af all verklighet förgätna abstraktionens tomma väder. Gå vi ned från predikstolen till kyffena, så — hafva vi till vår heder glömt vår sats om absolut och oföränderlig förnöjsamhet.

Till en viss grad måste det erkännas vara en normal form för den mänskliga utvecklingen, att känslan af nya behof utbildas. Från en ståndpunkt, som erkänner den stigande kulturens rätt, duger det därför icke att förväxla stegrade behof med njutningslystnad i etisk mening. Behoflöshet eller ett minimum af behof såsom ideal skulle ställa australnegern högst. Men denna behoflöshet har intet att göra med den sedliga »frihet från behofven», som kan ställas såsom kristligt ideal, t. ex. såsom Paulus gör i 1 Kor. 7 kap.

Men huru går det då med Kristi ord: »hafven ingen omsorg!» och hans ord om fåglar och liljor? Faller han icke under domen att hafva misskänt en af människolifvets djupaste drifkrafter? — Nej. Det var sannerligen intet misstag, att han satte sitt: »ingen omsorg!» där han satte det. Där står det såsom antites mot semitens intensiva mammonskult och judens redan då genom sekler öfvade klokhet i att vinna och förvärfva. Och hans ord behålla i en dylik antitetisk ställning sin oföränderliga giltighet. Och orden: »hafven icke bekymmer» — »eder himmelske Fader vet» — »allt detta skall därjämte tillfalla eder» — de äro icke blott de oför-

gängliga uttrycken för gudsförtröstans enfald, utan de äro uttryck för det sakförhållande, att det äfven i jordiska ting visar sig vara klokast att vara »enfaldig som dufvan» och tro på fadershanden. Det jordiska lifvets frågor må i alla afseenden bäst af att komma i andra rummet. Bland alla dårskaper, som predikas, är en af de största *den,* att man menar sig böra stänga för människan utsikten till himmelen för att göra henne duglig på jorden. Det finns tvärtom ingenting som så »rycker upp» ett folk, äfven ekonomiskt, som en religiös väckelse.

För öfrigt är det klart, att vi måste enkelt och bestämdt framhålla sådana satser, som uttala, att behofven *aldrig* kunna tillfredsställas, dels därför att de på grund af människans natur kunna växa i oändlighet, och dels därför att det till sist — och kanske snart nog — kommer ett obevekligt: maten är slut. Därom låta sig »tro och tanke», äfven kristen tro och vaken ekonomisk tanke, ytterst lätt förena. Men det är klart, att den materialistiska *tro,* som predikas, att behofven måste kunna tillfredsställas, huru de än växa, och att just denna tillfredsställelse är salighet eller lifvets mål — det är klart, att denna tro är den djupa grundillusionen. Och naturligtvis kan denna tro visa sig hafva tillräcklig makt att förstöra resultaten af århundradens kultursegrar. Och det *kan* ju vara nödvändigt, att människosläktet genom en världskris lär sig detta på nytt, att det icke går att göra världen och »de ting som äro i världen» till det högsta goda.

Men därvid komma vi till en ny synpunkt: djupast gäller spörsmålet icke behofvets kvantitet utan dess kvalitet. Hufvudproblemet är — både etiskt och socialekonomiskt — icke behofvens förökande eller förminskande, utan behofvens rätta riktande — deras förädling. Man kunde uttrycka det så: behofvens harmonisering efter människans sanna uppgift.

»Det goda» jag behöfver är icke ens ekonomiskt taget en åtskillnadslös massa af allehanda ting: stöflar och musik, bröd och skådespel — utan det är lika organiseradt som människolifvet själft. Och människolifvets missbildningar taga sig ofta bjärta uttryck i abnormt gestaltade »behof». »Gambettas kock hade furstliga inkomster» — det är *en* form af behofvens missbildning. Och en hel grupp af våra s. k. bildade svenskar behöfver t. ex. viner och såser af för vanliga dödliga obedömbar kvalitet, under det deras litterära behof stanna vid skämtbladet, pornografien och skrattpjesen. Det är — för att bruka milda uttryck — icke proportionerligt utvecklade behof.

Det är således en hufvuduppgift för den praktiskt verksamme sociale etikern att söka gifva folkets behof den rätta riktningen. Jag behöfver blott erinra om följderna af brännvinsbehofvets historiskt konstaterbara omhuldande och främjande i vårt folk för att få ett slående exempel på, hvart villovägen kan leda hän. Och man skall nästan kunna mäta folkets och samhällsklassens etiska halt efter halten af deras behof. När behofvet i större utsträckning kastar sig på det onaturliga, det perversa — då är det i regeln afgjordt med folkets eller samhällsklassens existens.

Behofvet måste såsom alla själslifvets yttringar kultiveras. Dit hör såsom något mycket elementärt, att *människan icke behärskas af det ögonblickliga behofvet.* Barnet äter ur hela fikonlådan på en gång. Och vi svenskar bruka ju ungefär på vildens vis lefva för dagen. Ynglingen super kanske upp hela sin arbetsförtjänst under sina första arbetsår, eller förstör den på annat sätt. Den unga flickan behöfver allt hvad hon förtjänar till kläder. Den dygd, som heter *sparsamhet,* är ju ingenting annat än förmåga att tänka ett stycke längre framåt än på det närvarande behofvet och själsstyrkan att låta denna förnuftiga tanke verka på hand-

lingssättet. Det stod i en nationalekonomisk bok: »En förståndig och redbar man finner sig i att lefva torftigt i sina yngre och kraftigare år för att vara säker på att i framtiden kunna uppfylla sina rättsliga och moraliska förpliktelser och för att betrygga sin ålderdom, så att han ej behöfver ligga andra till last.» Det var ingen svensk författare — en sådan skulle knappt kunna så naivt referera till ett dylikt förhållande såsom ett någorlunda själfklart faktum. Ty — vi äro icke så förståndiga. Det behöfs en viss »karaktär» för att kunna spara.

Till behofvens etisering hör emellertid icke blott deras »tempererande», hur betydelsefullt ett sådant än är både för ekonomi och sedlighet. Till saken i fråga hör framför allt behofvens riktande »inåt». De inre, de andliga, behofven hafva visserligen, också de, ofta en starkt utpräglad ekonomisk sida. Men många — ja, väl de djupaste, de innerligaste, de mest personliga — äro dock sådana, att de kräfva en ganska ringa apparat i den ekonomiska världen. Det allra bästa vi behöfva är oss ungefär lika tillgängligt som friskt vatten. Att väcka sådana behof — det är icke blott en religiös, det är också en sedlig gärning. Men det är också en ekonomiskt betydelsefull gärning. Från denna synpunkt få vi en blick för betydelsen af det religiösa behofvets utveckling: det riktar sig åt ett håll, där icke den enes bröd är den andres död. Från den synpunkten får också arbetet att göra vårt folk mera mottagligt för ädlare intellektuell och estetisk njutning stor social betydelse. Hela den sociala frågans lyftande från magfrågans gebiet till högre områden är icke ett bortvändande af frågan. Och då man beskyller oss för detta, t. ex. med det hånfulla talet om »växlarna på himmelen» — så är det lätt att afvisa detta. Vi tillämpa blott den enkla satsen: »människan lefver icke allenast af bröd».

Men å andra sidan må det från kristligt håll aldrig förgätas, att »behofven» bilda ett system, där det icke går an att negera »de lägsta». Det är rent ut oriktigt att kalla dem med detta tendentiösa namn, om man afser det sinnliga lifvets normala kraf. Ty »de lägsta» behofven äro de första, de mest elementära. Det är ohållbart att i kristendomens namn proklamera en spiritualism, som glömmer detta. Lifvets högsta etiska bud stå alltid i något förhållande till det sinnliga lifvets enklaste kraf. »Det stora budet» kan kläda sig i en dräkt, som visar detta: »jag var hungrig, och I gåfven mig äta». —

Vi äro därmed inne på det med behofvet korrelata begreppet:

Behofvens tillfredsställelse.

Jag brukar hellre detta uttryck än ordet njutning — likasom jag förut brukat ordet behof, äfven där man närmast kunde vilja ställa ordet begär. Ty dessa senare ord äro från början »färgade» i etisk mening. Ville vi bruka uttrycket njutning, må vi dock komma i håg, att dess etiska färg bör vara neutral. Njutning är i och för sig hvarken något godt eller ondt; den är blott återslaget i känslan af den erfarenhet, som inträder, då ett behof mötes af tillfredsställelsen.

Jag vet icke, om någon af våra moderna öfvermänniskor i ekstatisk profetia eller om socialagitatorerna i sin predikan direkt formulerat satsen: *alla människors alla behof skola tillfredsställas.* Men det skulle icke förvåna, om satsen proklamerades och prisades såsom höjden af vishet — vare sig i det fordrande imperativets eller i löftets form — och man visade de »lifslinjer». som leda dit. Ty erfarenheten visar, att, all historia och all kunskap till trots, äfven det mest

elementärt orimliga i etiskt afseende kan hos oss predikas såsom den högsta vishet.

Och den radikala socialismens nya himlar och nya jord torde väl närmast vara ett paradis enligt den formeln: tillfredsställelsen af alla våra behof. Paradiset blir sedan naturligen olika — likasom det religiöst trodda paradiset varierat mellan inderns sälla nejder med sjöar af skirdt smör och grönländarens outtömliga förråd af tran.

Det socialdemokratiska paradiset är en utopi. Och dock — det går icke an att slå bort saken med denna term. Därmed vinner man ingenting. Man vinner ingenting, ifall man icke förmår *ersätta utopien med idealet.*

Skulle socialdemokratien kunna realisera sitt samhällsideal, skulle det nog blifva det mest outhärdliga samhällstillstånd världen upplefvat. Det skulle för alla, hos hvilka djupare behof kräfde tillfredsställelse, närmast likna tukthuset — däri torde man böra ge de liberalistiske kritikerna rätt, om man än annars icke kan följa dem. Men denna »negativa kritik» uträttar dock ganska litet. Det går därför icke an att utan vidare optimistiskt tro: så illa kan det väl icke få gå. Ty historien vittnar icke därom, att människovärldens läxor läras som då barnet läser sin läxa på mors knä. Historiens åskådningsundervisning drifves i alla viktiga epoker med »blod och järn». Och Herren själf — säger skalden — »spelar världsharpan utan handskar». — Men: vi hafva dock att predika idealet. Och dess namn är ju *Guds rike.*

Öfversättes tanken om det bästa möjliga samhällstillstånd på jorden i den nyktra socialekonomiens terminologi, så låter det torftigt nog. Det blir icke ens det minimum, som man kunde uttrycka med »allmän tillfredsställelse». En nationalekonom säger ungefär så: »Idealet vore den harmoniska tillfredsställelsen af individernas förnuftsmässiga

fordringar på lifvet» — men måste blygsamt tillägga: »så långt det räcker till». Och — längre kommer man icke.

Vid denna fråga efter möjligheten af de mänskliga behofvens tillfredsställelse står striden ej blott mellan en i allmänhet optimistisk och pessimistisk världsåskådning, utan särskildt mellan optimism och pessimism i socialekonomisk mening. Här bryter sig t. ex. den af Malthus inaugurerade, jämförelsevis hopplösa åskådningen mot den ljusa uppfattning, som i allmänhet karaktäriserade det adertonde seklet och den klassiska nationalekonomiens representanter från Adam Smith. Den moderna socialdemokratiens taktik är helt naturligt att måla det förhandenvarande tillståndet i svart, för att sedan teckna den socialistiska framtiden i ljus. Därvid är man äfven angelägen att bortskymma det för hvarje opartisk nationalekonom påtagliga faktum, att arbetsklassens villkor redan nu förbättrats i ganska betydande utsträckning. *Missnöjet* är ju nämligen den faktor, med hvilken man räknar såsom det främsta maktmedlet.

Jag sade, att det ideal, som vi kristna hafva att eftersträfva, heter »Guds rike». Men vi måste då hafva klart för oss, att detta är icke ett blott öfverjordiskt och öfversinnligt begrepp. Guds rike har i den heliga skrift aldrig betydt bara: »himmel». Guds rike är en verklighet och ett problem på jorden. Och det är visserligen ett problem, där det blir fråga om människans tillfredsställelse.

Och denna tillfredsställelse har, huru strängt etiskt och religiöst man än tänker, en ekonomisk sida. Det är en den kristna sedlighetens uppgift att kunna så ordna förhållandena, att äfven de ekonomiskt lägst stående må kunna vinna tillfredsställelse för sina mänskligt berättigade behof — d. v. s. föra en människan värdig tillvaro. Dit höra sådana elementära ting som det att brödbekymren icke förkväfva alla andliga intressen. Sedligt lif är andligt lif. Men det and

liga lifvet kräfver rum för sin utveckling. Likasom Israel i Egypten icke hörde på Mose »af otålighet och för det hårda arbetets skull», så är det ekonomiskt taget outhärdliga läget i regeln ett mäktigt hinder för sedlig och religiös inverkan. Om en familj måste lefva i bostäder, där det är så godt som omöjligt att fostra en kysk ungdom, eller föräldrarna sakna rum eller tid att ägna sig åt sina barn — där saknas de elementära förutsättningarna för de mänskliga behofvens tillfredsställelse.

Man må här äfven vara försiktig med talet om »lyx». Personlighetens utveckling, sådan kristendomen fordrar den, kräfver också utveckling af lifvets estetiska sida. Där »lyx» och snålhet stå emot hvarandra, såsom Maria med nardusflaskan och Judas — där ställer sig den kristliga etiken afgjordt på den förras sida. Men det är ju väsentligen den egoism, som vill hafva den estetiska njutningen såsom monopol, som strider mot den kristna sedligheten. Därför är det en god tendens, när man arbetar på att utbreda den sunda estetiska bildningen och söka medel för dess allmänna tillfredsställelse. —

I sin subjektivitet är det nu behandlade begreppet något ganska litet påtagligt och föga ägnadt att exakt definiera. Socialekonomien kan därför icke säga så mycket därom, äfven om den är klarsynt nog att erkänna »den åsyftade tillfredsställelsen» såsom den egentliga drifkraften i det socialekonomiska lifvet. Här är en af de hufvudpunkter, där den »kurva», vi talade om, löper in i personlifvets osynliga värld. Därför löpa här de olika teorierna ut öfver det sedligas område in i den sfer, där det blir fråga om tro och religion. Man väljer till mål för sitt lif det, hvaraf man väntar tillfredsställelse för lifvets kraf. Och att bjuda den, som t. ex. tror på sinnlig njutning såsom det högsta i hans tillvaro, en himmel — det fattar han som hån.

Därför är uppgiften »att ersätta utopien med idealet» ingenting mindre än hela den fostran, som afser att dana människan för Guds rike. »Den sociala frågan» är en del af mänsklighetens stora lifsfråga. Att söka lösa den isolerad, utan hänsyn till sedlighet och tro, är ett fåfängt arbete. — Mera socialekonomiskt påtaglig, än begreppet tillfredsställelse är, blir saken, då tankegången kommer in på det närmaste begreppet: det som verkar eller är afsedt att verka behofvets tillfredsställelse. Det är begreppet *»värde»* — begreppen goods, biens, Güter.

Det ekonomiskt goda. Begreppet värde.

Det är klart, att det är en principiell skillnad mellan den socialekonomiska *värdeläran* och den etiska frågan efter *sedligt värde.* Men att frågorna beröra hvarandra, visar en hastig blick på den stora betydelse betraktelsesättet med afseende på det jordiska goda haft och alltjämt har i etiken. Där svänger pendeln mellan den stoiska askes, som ser i allt jordiskt något väsentligen värdelöst, och sådana åskådningar, som göra själfva »det högsta goda» till något materiellt. Och vi veta, att dessa strömningar återverka äfven på den inomkristliga etiken.

Så mycket kunna vi väl fasthålla, att, om det än är ett sedligt sträfvande att söka föröka de ekonomiska värdena, en socialekonomi, för hvilken det enda syftet är detta förökande, ohjälpligen lider sedlig bankrutt.

Det skadar icke att alltid hafva klart för sig, att »värdenas» massa i nyare tid i stor skala förökats. Att här finna någon fullt exakt måttstock är ju ogörligt. Men de statistiska siffror, som visa fabriksverksamhetens utveckling eller den allmänna förmögenhetens stegring, böra erinra därom, att världen blir i ekonomiskt afseende rikare för hvart år. Äfven

om siffrorna äro vanskliga att kontrollera, intyga de dock stegringen af de stora produkterna. År 1800 bröts, uppgifver man t. ex., i den civiliserade världen 2 millioner ton järnmalm; år 1900 däremot 90 millioner. Sockerproduktionen steg från 20,000 ton år 1850 till 6 millioner år 1900. Tänker man på, att i viss mån analoga förhållanden torde råda i de olika näringsmedlens och njutningsmedlens hela sfer, så måste man erkänna, att »resurserna» äro större än någonsin förr.

Ser man denna sak från social synpunkt, må man också oförbehållsamt erkänna, att just »det tredje ståndet» här gjort en ovärderlig insats. Och denna insats må också få sitt erkännande *från etisk synpunkt.* Det tredje ståndets sociala mission — och dess *väl* fyllda sociala mission — har varit att åvägabringa dessa större resurser. Och historien därom är lång. Den går tillbaka till stadssamhällenas blomstring under medeltiden. Man må sedan tillskrifva »vetenskapen» dess stora andel — det är dock den borgerliga utvecklingen af näringsgrenarne och handeln, som på detta i historien förut okända sätt ökat »den rörliga förmögenheten» och de lätt transportabla värdena. »Det tredje ståndet» har nu också visserligen skördat sin lön därför i ständigt växande makt och betydelse.

Jag sade, att denna insats också må etiskt uppskattas. Jag menar då detta i vidsträckt betydelse. När nu reaktionen kommit, må de mera opartiske erkänna den tacksamhetsskuld, hvari mänskligheten står till näringarnas stora pionierer och deras dugliga befrämjare. Det bör icke få bli jargon att resonnera, som om förmerandet af värdena nästan vore ett brott. Nej — fullt erkännande af detta arbete! Därförutan hade det icke ens funnits stoff för den sociala frågan om »värdenas» fördelning.

Särskildt är det knappt än i dag otidsenligt att säga till de litet aristokratiskt eller åtminstone litet »akademiskt» bildade med deras något pretentiösa idealism: respekt för den industriella, tekniska, ekonomiskt skapande intelligensen! Den tål väl vid jämförelsen med den akademiska, den vetenskapliga, den konstnärliga — och tål mer än väl vid jämförelsen med ämbetsmannaintelligensen. Den tål vid jämförelsen, vare sig man ser på intelligensens formella skärpa eller man ser på dess sociala resultat. Det är troligen helt enkelt en nationalolycka hos oss, att denna intelligens och duglighet *icke* har fullt erkännande. Äfven moraliskt taget, må man från det mera akademiska eller »intellektuella» hållet icke förhäfva sig. Ty moralen står icke särdeles högt å detta senare håll — kanske därför, att nära nog en majoritet af studerande och studenter hos oss nästan systematiskt fostrats till ekonomisk ovederhäftighet.

Med fullt skäl predikar en och annan ropande röst hos oss, att vår ansträngning alltfort måste gå ut på ökadt producerande af värden och förnödenheter. Annars räcker det alls icke till. Det är en farlig illusion, när man af de här och där hopade massorna af värden drager slutsatsen: här behöfdes bara bättre fördelning, för att alla skulle få öfvernog. Det är icke så. En delning efter den gamla kommunismens program skulle hos oss föra till en position, som långt mera närmade sig allmän fattigdom än allmän rikedom. Det torde kunna rent matematiskt bevisas. Och de, som sitta inne med materialet, borde icke försumma att åter och åter uppvisa det. —

Vi hafva härmed närmat oss en annan sida af det socialekonomiska lifvet: problemen om den andel af värdena, som tillkommer eller bör tillkomma människorna. Där möta oss begreppen produktion — förvärf — egendom — rikedom och fattigdom.

Produktion och förvärf.

Vi funno det omöjligt att från sedlig synpnnkt godkänna satsen: fördelning efter behof — à chacun selon ses besoins. Är icke frågan löst, om man helt enkelt säger: »åt hvar och en efter som han producerar» — ?

Denna sista tes brukas ju agitatoriskt i de sociala striderna. Men — hvar och en tolkar den till sin fördel. Arbetsgifvaren säger eller tänker: det är *min* produktion. Den klassmedvetne arbetaren svarar: nej, det är egentligen *jag*, som producerar.

Det är tydligen ett afsevärdt språng mellan den allmänna abstrakta tesen och dess tillämpning. Satsen är bara en rubrik, som nödtorftigt passar för en del af det ekonomiska området. Det är en mycket begränsad sanning eller rättare en sats, som behöfver tagas med nödiga modifikationer, om jag säger: det *jag* producerar är *mitt.* Ty det producerande »jaget» är sannerligen ingen från andra »jag» isolerad atom. Icke ens i vanliga och enkla fall kan jag räkna ut, huru mycket af min produktion, som egentligen är *mitt* verk. Jag gör sällan ett arbete med ett verktyg, som helt är mitt. Och jag arbetar åtminstone alltid med ett hufvud och en hand, som hvar för sig äro produkt icke af *min* verksamhet, utan af fostran i ett samfund, byggdt under många släktled. »Mannen för sig» såsom producerande subjekt är ungefär lika utopisk som Rousseaus drömda »natur».

Det är en ganska invecklad och svår fråga, den till utseendet så elementära: hur går det egentligen till att *förvärfva* något? eller: hvad är den verkliga grunden till, att någonting *blir mitt*?

Man kan icke härleda förvärfvandets begrepp eller

egendomsrätten ur en enda enskild princip. Det är blott en af de allra torftigaste former af dålig akademisk eller skolmässig vishet, då man vid frågan om en saks giltighet kommer med ordet: »bevisa!» och fordrar bevisning ur en enda princip. *Så enkel* är aldrig verkligheten. Så enkel är åtminstone aldrig någon verklighet i människolifvet. »Ingen fundamental institution låter förklara sig ifrån en enda synpunkt.»

Om det gäller ibland, t. ex. om bäret i skogen eller guldstycket i ödemarken: »det är mitt, ty jag fann det och tog det», så har detta »tagande i besittning» en mycket liten räckvidd; och det har fått mindre räckvidd, ju mer kulturen skridit fram. Förvärfvet är ett led i en stor social process. Och det är i regeln tusen andra individer, som icke blott *vilja* hafva sitt ord med, utan faktiskt hafva sitt ord med i laget, när jag »förvärfvar».

Här stå vi vid den omfattande frågan om egendomen och den frågans mest gängse form: privat eller gemensam egendom? Här öppnar sig ett vidsträckt område, där icke blott socialekonomen utan också etikern har djupt intresse att få vara med.

Egendom.

Vi vilja till en början referera några af den norske författaren Aschehougs yttranden i frågan.

Denne författare framhåller, huru vid undersökningen af det nuvarande samfundets rättsgrundval frågan om egendomens berättigande är den mest omtvistade.

Spörsmålet förvreds — menar han — därigenom, att rättsvetenskapen företog sig att uppställa ett egendomsbegrepp, som var både teoretiskt förfeladt och praktiskt obrukbart. Den påstod, att egendomsrätten är ett fullkomligt herravälde öfver tingen, innefattande rätten att själf råda öfver och

bruka dem på hvad sätt som hälst, med utestängande af andra. Men att tillerkänna ägaren en sådan oinskränkt och af lagstiftningen oafhängig rätt är förnuftsstridigt. Likasom lagen inskränker handlingsfriheten, när den blir skadlig för samfundet, likaväl måste samfundet hafva rätt att förbjuda ägaren att begagna tingen så, att det strider mot samfundets behof. Egendomsrätten är ingenting annat än ägarens frihet att råda öfver de honom tillhörande föremålen *på hvarje sätt, som lagen icke förbjuder.*

Huru finna *grunden* för egendomsrätten?

»Occupationsteorien» säger: enhvar har rätt att tillägna sig allt yttre, ursprungligen herrelöst — »det jag tar, är mitt». En annan teori säger: »det jag frambringar genom arbete är mitt» — man kunde kalla den »arbetsteorien». En tredje teori betonar, att egendomens grund är samfundsviljan -- det är »legalteorien» med valspråket: »utan lag ingen rätt». Från denna senare synpunkt blir egendomsrätten icke något oföränderligen nödvändigt, och det kan, såsom Laveley, Schäffle, Wagner m. fl. påpekat, hända, att samfundsförhållandena kunna så ändras, att privategendomen kommer att blifva af långt mindre betydelse än den nu är. — Frågan är ingalunda en blott juridisk. Än mindre är »egendomen» något, som har sin giltighet på grund af en af all utveckling oberoende »naturrätt» eller ett af Gud statutariskt gifvet »bud».

Filosofer som Fichte och Hegel häfda, att privategendomen är en nödvändig följd af den mänskliga personlighetens sedliga kraf. Människorna kunna omöjligen lefva ett i sann mening mänmniskovärdigt lif utan hjälp däraf. Paulsen uttrycker tanken sålunda: »Först genom egendomen blir ett sammanhängande, sannt mänskligt lif möjligt. Egendomen frigör från ögonblicksbehofvets tyranni och skaffar därmed plats för högre behof och sträfvanden. Allt

det vi kalla andligt lif förutsätter en relativ frihet från detta tyranni. Hos djuren dana själfuppehållelse- och fortplantningsdriften nästan hela lifsinnehållet. Det mänskliga lifvets innehåll blir rikare och friare i samma grad, som man genom systematisk omsorg för framtiden blir oafhängig af nöden.» — Aschehoug anmärker, att detta blott motiverar människornas moraliska befogenhet att göra sig till herre öfver den yttre naturen — icke *privat*egendomen. Detta må äga sin riktighet. Men icke desto mindre torde denna *moraliska* befogenhet vara kärnan i problemet. Och det blir sedan fråga om, på hvilket sätt man bäst organiserar denna »systematiska omsorg» — på den privata eller den gemensamma besittningens väg.

Själfva tanken är oss välbekant — det är densamma, som teologien uttalar i läran om gudsbelätet med dess »herravälde öfver jorden». Men därmed är ju ingenting sagdt om det sätt, hvarpå detta herravälde bör utöfvas: om det får sin bästa form i frånvaron af all äganderätt, i privategendom eller kollektivegendom, eller i en blandning af dessa senare. Från kristligt-sedlig synpunkt måste frågan ses som en öppen fråga, som bör skärskådas under aktgifvande på historiens lärdomar samt det ekonomiska och sedliga lifvets grundintressen.

Det torde vara angeläget, att vi frigöra oss från den ohistoriska och abstrakta teorien om privategendomen i den strängt juridiska mening, där man med romerska rätten talar om en oinskränkt jus utendi et abutendi. Kristlig är denna teori i hvarje fall icke. Och historien — inklusive kyrkans historia — bekräftar icke alls teorien om privategendomen såsom det konstant och öfvervägande giltiga. De tider, under hvilka egendomsbegreppet ännu icke är utbildadt, följas af andra, där den gemensamma besittningen rättsligt gestaltar sig: familj eller menighet blir ägande subjekt. Sär-

skildt jorden betraktas hos många folk såsom gemensam egendom. Medeltidens länsväsen är ett uttryck för denna åskådning: kejsaren har såsom samfundets representant rätt att, mot gifven tjänst, förläna. »Den fulla egendomsrätten i sin användning på grund och mark är — säger Laveley — en mycket ny inrättning.» Vi stå, menar han alltför mycket under bannet af det romerska tänkesättet om den obundna rätten att bruka hur man vill. Äfven där privatäganderätten är principiellt fastställd, är dock rätten att förfoga öfver privategendomen under olika tider mycket olika. Och det är ju icke sannt, att principen för gemensam egendom är något alldeles *nytt,* som står fientligt och främmande gentemot den bestående rätten, ty många af de förhandenvarande samfunden — staten, kyrkan, kommunen och ända ned till den minsta familj — gifva exempel på gemensam egendom i vidsträcktaste omfattning.

Frågar man efter den heliga skrifts åskådning, så måste erkännas, att den i det stora hela står på privategendomens ståndpunkt. Och om det också funnits inomkristliga riktningar, hvilka ansett privategendom vara en af Gud blott för en tid tillstadd inrättning, ungefär efter utrrycket: »för hjärtats hårdhets skull», så har detta dock varit mera sporadiskt. Och den teologiska etiken i protestantismen står ju så godt som uteslutande på privategendomens sida. Dock torde man kunna med fullt skäl påstå, att denna etik ingalunda förmått vederlägga teorierna om gemensam egendom eller ens förmått gifva bindande bevis för rätten till privategendom. Enligt vår mening är icke heller något sådant att vänta. Man kan icke komma längre än till ett uppvisande af *båda formernas relativa giltighet.* Om man också framhåller privategendomen såsom en gudomlig inrättning, bör detta fattas i den meningen, att den har en sådan grund i vissa för människans sedliga utveckling nödvändiga faktorer.

Vi dömde teorien om en inskränkt jus utendi et abutendi såsom okristlig. Vi mena, att den strider mot den kristna sedlighetens första axiomer. Om t. ex. en godsägare säger: »jag har rätt att låta min jord ligga obrukad, om jag vill», så må det juridiskt taget vara sannt. Men äfven *det* endast i begränsad utsträckning. Blefve det alltför många sådana icke brukade gårdar i ett land, skulle det allmänna rättsmedvetandet otvifvelaktigt kräfva lagändring. Och det torde vara svårt att från kristligt-sedligt håll säga något emot ett sådant kraf.

Privategendomens idé är ju mycket utbredd, och det kan icke förnekas, att den ännu är en fullkomligt lifskraftig institution. Men måhända hafva de socialekonomer rätt, som mena, att samfundet med hänsyn till denna fråga befinner sig i de första begynnelserna af en afgörande kris. Sedan vi upplefvat en individualisering af all slags egendom, hvilken genomförts under en genom århundraden fortgående process, börjar man just besinna sig på en mera social gestaltning af egendomen. Man har lärt af historien — och man betraktar med förkärlek de ännu kvarblifna resterna af gemensam egendom; ja, man inträder på vägen att skapa ny kollektiv besittning.

Frågan bör formuleras ungefär i följande dubbla form: *Är privategendomen ett institut, som gagnar samfundet?* och: *Är kollektivegendomen ett institut, som låter sig förena med individens sedliga kraf?*

Den »blinda», egoistiska individualism, som i egendomen ser en ren privattillhörighet, är icke etisk. Och den har ingen rätt att gömma sig bakom ett gudomligt bud. Om den fromme sade: »min egendom är en af Gud beskärd gåfva, som jag får njuta som jag vill» — så svarar redan katekesen: nej, »Gud har gifvit en hvar sin afskilda del, för att vi därmed skola tjäna hvarandra i kärleken.» Och öfver-

satt på socialekonomiskt språk blir detta ungefär följande: privategendom är icke främst njutningsmedel, utan främst ett arbetsmedel, hvarmed individen har att verka till samfundets bästa. En stor privategendom är ett samhällsinstitut. Det *är* redan nu så — midt i vår individualistiska tid — den resonnerande »ägaren» må tala huru individualistikt som hälst. Och kanske kommer privategendomen i större skala att *alltid* bli för samhället nödvändig. Men såsom samhällsinstitut häfdar sig privategendomen icke mycket längre, än det är klart, att just samfundet har öfvervägande gagn af, att förmögenheterna stanna i privata händer. En stor industriidkare är ett »samhällsorgan» likaväl som en ämbetsman — själfva den legala distinktion, som gör den ene till »tjänsteman» och den andre till »privatman» går icke djupt. Och i den praktiska statspolitiken och kommunalförvaltningen stå de faktiskt vid hvarandras sida »i det offentligas tjänst» med samhälleligt ansvar.

Vi kunna här erinra om en strängt ortodox teolog, Vilmar. Han uttalar sig sålunda: »Hvarje besittande är ett ämbete och innesluter i sig bestämda förpliktelser, och det får aldrig betraktas som naken, till njutning tjänande besittning.»

Egendomen är icke till för tillfredsställelse af mänsklig själfviskhet. Den är stoff och medel för kallelse och därför är den själf kallelse. Den är »Amt» och »Beruf» i den mening Luther talar om dessa begrepp. Just häri ligger den sedliga vigningen af det mänskliga förhållandet till jordens goda.

Därför behöfver det i fråga om privatäganderätt — och mutatis mutandis kollektiv äganderätt — flitigt predikas, att det enda sättet för en individ, en släkt, en samhällsklass att bevara sin rätt är att på etiskt sätt bruka den — att *rätt,* d. v. s. till människans väl, vare sig det gäller individ eller

samfund, bruka den. Egendom är icke och skall icke vara en magasinerad materia, en död possessio. Den skall vara ett organ för mänsklig verksamhet. Äfven om den juridiska rätten af hänsyn till det hela och under nödvändigheten att vara »lika mot ond och god» länge nog beskyddar den döda, ja, den moraliskt onyttiga eller rent ut skadliga privategendomen i dåliga och ovärdiga händer, så kommer saken till sist därhän, att det juridiska eller politiska maktmedlet i samhällets hand griper in. Stora historiska exempel äro: indragningen af kyrkans egendom vid reformationen och indragningen af adelns egendom vid reduktionen.

Hufvudfrågan ligger därför icke i *rätten* till besittning. Utan den etiska hufvudfrågan är *förpliktelsen*. Rätten måste härledas ur plikten. Den med sedlighetens kraf stämmande forvaltningen af privategendomen måste fattas såsom det moraliska villkoret för rätten att äga och behålla. Likasom det hette: adelskap förpliktar, begåfning förpliktar, så måste det med eftertryck heta: egendom förpliktar. Och den ålägger särskildt plikten att betrakta förmögenheten såsom ett den allmänna socialekonomien tillgodokommande produktionsmedel.

Men från denna synpunkt blir det icke blott plikt att på ett med sedlighetens kraf öfverensstämmande sätt bevara och förvalta egendom. Det blir också etisk och social plikt att söka — på rätt väg — *förvärfva egendom*. Då denna är medlet eller åtminstone på många områden ett hufvudmedel till utvidgandet af mitt inflytande utöfver det närvarande ögonblicket, så måste den enskilde i intresse af det helas tjänst göra sig så »leistungsfähig» som möjligt. Förvärfvande af egendom innebär ett vidgande af den sedliga personlighetens verkningssfer. Saken står på samma etiska linje som den för vetenskap och bildning direkt arbetande människans plikt att skaffa sig ökad kunskap. Det är således en plikt

att förvärfva egendom, öka den, bruka den — men: »till Guds ära» och »till tjänande i kärleken». En kristen skall söka »hafva för att dela med sig». Och detta är icke uteslutande individuell kristlig plikt. Utan det kristna samfundet — familjen, församlingen, kyrkan, det kristligt kultiverade folket — skall såsom ett villkor för sin existens och kallelse i världen betrakta, att dess medlemmar och det själft såsom ett helt genom besittning af yttre godt förhöja sin arbetskraft. — Därvid förbiser jag icke, att det gifves »kallelser», som kräfva motsatsen. Den i sin kallelse störste hade ju ingen plats, där han kunde nedluta sitt hufvud. Och många kunna vara mäktigare just i *den* situationen.

Här möta vi åter »sparsamhetsfrågan». Och det visar sig här ett betydelsefullt samband mellan etik och socialekonomi däri, att den öfversta *ekonomiska* lagen — kraftbesparingens lag — på samma gång är en *etisk* lag. Ekonomiskt gäller det, att man skall på det förnuftigaste sätt använda arbetsmedlen. Sträfvandet — i produktionen — skall gå ut på att med minsta möjliga medel åstadkomma det mesta möjliga. Sträfvandet — i konsumtionen — skall afse att med minsta möjliga förbrukning draga mesta möjliga nytta för människans syfte. Principen *kan* naturligtvis fattas såsom en rent egoistisk princip: den själfviska klokheten bjuder så. Men den kan också fattas såsom sedlig princip och påminner då om ordet: troheten i det lilla. — Vi svenskar torde föga hafva sinne för denna sedlighetsprincip. När Nathusius t. ex. framhåller det såsom en sedlig plikt för kokerskan att för minsta möjliga kostnad bereda den mesta möjliga och mest smakliga spis, så förefaller det nog, som skulle våra kokerskor icke vilja vara med om detta — det är väl snarast finare, ju mer som går åt; vi svenskar äro ju så gentila och högfärdiga och — fattiga.

Men nog vore det ett stort framsteg, om man kunde

predika in i vårt folk mera af kraft- och kapitalbesparingens lag. Det skulle höja samhället både ekonomiskt och moraliskt. Det skulle minska antalet af ruinerade och tjufvar.

Från etisk utgångspunkt låter sig försvaret foras för en — må vara begränsad — privategendoms rätt och betydelse. I hvilka enskilda fall privat eller kollektiv egendom är det gagneligaste blir sedan en rent social-teknisk och ekonomisk fråga. Blir jorden — blir *denna* jordareal bäst till gagn såsom kronodomän eller såsom egnahems-lotter? Svaret därpå har den socialekonomiska erfarenheten att gifva. Men etiskt taget blir det så samhällsplikt att i dylika fall göra det som är klokast.

Ökandet af den gemensamma egendomen har sin stora sedliga betydelse. Nutidens stora sammanslutningar för gemensamma företag och dess stora gemensamma kapitalbildningar äro, i stort sedt, att hälsa såsom uttryck för en växande samfundskänsla. Och denna är ju dock — visserligen både till ondo och till godo — den bärande kraften för allt som sker. Själfva den krassa, torftiga, ytligt liberala individualismens tillbakaträngande af mera social tankegång är i och för sig ett moraliskt framsteg. Men å andra sidan blir just från sedliga principer kritiken skarp, då man vill till extrem genomföra kollektivegendom.

Kollektivegendomens allenagiltighet skulle genomföra ett starkt personligt tvång. Individen skulle förlora ansvaret för sitt eget kallelseval och ansvaret för resultatet af sitt arbete. Hvarken hans egen eller andras utkomst komme att bero af detta. Han skulle i väsentlig mån mista den eggelse, som ligger i att få »sitt eget». Och denna eggelse kan samfundet icke undvara.

Motsatsen mellan den kristligt-sedliga och den socialdemokratiska samhällsåskådningen på denna punkt ligger icke blott i en olika uppfattning af egendomsrätten, utan den

ligger djupare: i den olika uppfattningen af människonaturen. Socialdemokratiens egendomsteori är uppkommen genom abstrakta teorier angående arbetet och dess mål. Den bortser i hufvudsak från alla lifvets verkligheter utom fabriksarbetarnes ställning. Därför blir för denna åskådning hela världen »en stor produktionsförening för åstadkommande af skosulor, spik, dikter, målning, sockerbetor, pomador, symfonier m. m.» Egendomen blir »förbruksartiklar». Det myckna i ett etiskt begrepp af egendom, som har personlig färg, förbises. Det finns föga eller intet rum för »affektionsvärdet» — det värde hemmet, gården, möbeln har för mig såsom »mitt» — »vårt». Tankegången är opersonligt-materialistisk. Dock må framhållas, att icke ens socialdemokratien gör *all* egendom kollektiv.

Rikedom och fattigdom.

Så fort privategendomen erkännes såsom något berättigadt, kommer man aldrig från skillnaden mellan fattig och rik.

Ser man egendomen uteslutande eller öfvervägande såsom konsumtionsmedel, så blir det svårt att finna någon hållbar grund för denna olika fördelning. Men därför att egendomen väsentligen är produktionsmedel eller rättare: grundvalen för den personliga verksamheten i den mänskliga kallelsen — därför gestaltar den sig olika. Ja, förhållandena gestalta sig lika växlande, som individualiteterna och de individuella uppgifterna äro olika. Därför kan skillnaden mellan rik och fattig säkerligen aldrig utplånas. Olikheten har sin grund icke blott i den enes större resurser i tillvarons ekonomiska kamp — då vore olikheten sedligt omotiverad. Den har sin grund äfven däri, att de olika samhällsuppgifterna, likaväl som de kräfva olika anlag, också kräfva, att deras bärare förses med olika resurser. Det är ett *samhällskraf*, som leder till en sedligt berättigad »rikedom». — Där-

med är icke sagdt, att de faktiskt bestående förhallandena äro de normala. Otvifvelaktigt måste socialismens kritik här tillerkännas sitt relativa berättigande.

Det måste medgifvas, att den fattiges lott stundom omöjliggör hans sedliga utveckling. Det människovärdiga i en arbetares ställning upphör, då han blir offer för en egoism, som kan sätta honom i valet mellan hunger och egoistiskt godtycke. En dylik situation kan ett sedligt organiseradt samfund i längden icke fördraga. En faktisk ofrihet som t. ex. medför, att hvarje olycksfall, hvarje sjukdom, drifver till att göra skuld utan utsikt att kunna betala är något outhärdligt i ett samhälle, som principiellt häfdar frihetens grundsatser. Man kan icke bortvisa saken med hänvisning till talet om några naturnödvändigt verkande samhällslagar — ty samhället är icke en naturföreteelse utan ett sedligt ansvarigt subjekt. Ej häller hjälper det, om man helt enkelt säger: arbetaren har det dock vida bättre än förr. Ty *det* kan gärna erkännas och måste erkännas. Men sakens kärna ligger däri, att det sociala lidandet får i ett samfund, som i vid utsträckning erkännt jämlikheten såsom en grundsats, en udd, som det icke ägt under annat samhällsskick.

Talet om fattigdomens, nästan naivt fattade, idylliska behag, har ingen plats inför den företeelse, som man kallat *proletariat*. Det karaktäristiska för detta är icke blotta fattigdomen eller den obemedlades underordnade ställning. Den gamle slafven var ingen proletär. Proletariatet med sin permanenta och hopplösa fattigdom är en massföreteelse, som mera förorsakas af samhällets — och det högt utvecklade samhällets — ekonomiska och sociala organisation än af individens förhållande. Dit hör ett upplösande af de personliga — »patriarkaliska» — förbindelser, som i enklare förhallanden knyta samman tjänare och herre. Det är hufvud-

sakligen uti perioder af rättslig frihet och likhet, som proletariatet uppstår. Vi påträffa ett sådant i de skaror, som af Roms maktägande stillades med panes et circenses. Det är ett sådant, som går igen i våra dagars stora industrisamhällen.

Inför detta faktum — ja, inför hela det moderna sociala problemet går det därför icke heller an, att blott komma med talet om »barmhärtighet mot de fattiga» eller om välgörenhet såsom den utjämnande faktorn. Den som blott hänvisar dit. förstår icke »den sociala frågans» innebörd.

Kroppsarbetaren är i första hand ingen »fattig». Han vill icke heller betraktas som sådan. När det i stället för berättigad lön bjudes gåfva, då protesterar han och med fullt skäl. Så göra vi litet hvar — och vi ha ingen rätt att kräfva, att kroppsarbetaren skall hafva mindre känsla än vi i det stycket. — Den »borgerliga» uppfattningen af penningens betydelse såsom gåfva är stundom särdeles tarflig. Jag var någon gång med om att dela ut medaljer. Vid tillfället i fråga hände, såsom väl numera icke är så sällsynt, att en del af arbetarne icke ville medaljeras, »emedan de voro socialister». Då anförtrodde mig arbetsgifvaren, att han — för att förarga dessa andra — skulle jämte medaljen ge en någorlunda stor penninggåfva. Det var ju äkta — kälkborgerligt resonneradt. Och vore det underligt, om en dylik gåfva refuserades? Med »belöningar» och »gåfvor» löses icke frågan. Själfva ordet »välgörenhet» har en ganska tvetydig klang. Arbetsgifvaren och kanske än mer hans fru — de finna det ofta angenämt att vara välgörande. Det kittlar deras egenkärlek. Men det vore bättre, om de i stället lade an på att göra hvad i deras förmåga står, för att direkt välgörenhet icke må behöfvas. Det är vida bättre att löna arbetarne så, att de själfva kunde kläda sina barn, än att agera jultomte för sina arbetare och bidraga till deras »fattiga barns» beklädning.

Problemet är icke längre en barmhärtighetsfråga. Den är i vid utsträckning en rättfärdighetsfråga. Och det är detta. som ger frågan dess udd. Ty när man vädjar till rättfärdigheten — äfven den missförstådda — få krafven en helt annan färg.

Vi måste nog lära oss att se framåt mot en fördelning af egendomen, som bättre än nu sker möjliggör individernas existens, icke blott i fysisk utan också i moralisk mening. Att detta mål är ett ideal, är klart. Likaså, att idealet förändras under utvecklingens lopp. Och äfven, att idealet aldrig kan uppnås. Sådant bör stå klart för enhvar, som känner människolifvet. Men att förklara idealet öfverhufvud för ett hjärnspöke är lika oberättigadt som att förklara. att all rättfärdighet är uppfylld i status quo. —

Samhällets väl kräfver helt säkert i våra dagar likaväl som i gångna tider den ansvarskänsla, som det innebär att *äga* något. Den fullkomligt egendomslöse är för samhället i många fall en farlig existens.

Känner man till de moraliskt förfallna existensernas lif, icke ur den moderna humanitetens fraser utan ur praktisk bekantskap, kan man icke undgå att finna, huru den egendomslöse hos oss står ungefär jenseits von Gut und Böse. Han handlar ungefär som han vill — möjligen med undantag af att han icke får stjäla. Han super och bråkar och slåss. Polisen tar honom. Han dömes till böter. De förvandlas, och han sitter af dem under några någorlunda angenäma dagar — gör narr åt samhället och börjar på nytt. En dylik friherre behagar skaffa barn till världen. Och det händer — någon gång — att han dömes till barnuppfostringshjälp. Ja, — han hånler och går; »han har ingenting att ta». Mor och barn ta fattigvården hand om. Han behagar till och med vara gift och ledsna därpå. Han kastar hustru och barn på gatan; fattigvården får ta dem. Han gör narr

åt samhället och går, ty han har ingenting att ta. Detta har nu också, som bekant, sin grund i vår outhärdligt maktlösa lag, handhafd af ett pedantiskt juristeri, för hvilken icke finns annan synd och bot än mot slanten och med slanten. Då slanten icke finns, är det slut med både lagens kraft och juristernas förstånd. Och vederbörande hafva icke heller lust att bruka sitt förstånd, där ingenting finns att vinna. Eller om också kommun kan i åratal tvista med kommun om fattighjälpen — mot den egendomslöse gynnaren själf finns ingenting att göra.

Nog är det ett starkt samhällsintresse att få så få egendomslösa existenser af den arten som möjligt. Äfven därför behöfver det inskärpas, att människan är pliktig att förvärfva egendom. Om det å ena sidan kräfves en viss sedlig hållning, en viss karaktär, att kunna förvärfva och behålla något, så är det å andra sidan visst, att ägandet återverkar på människans sedliga hållning och ger henne en viss moralisk kraft. »Torftighet — sade Gustaf II Adolf — förtager modet, men den sin näring hafver, uti honom växer hjärtat.» Ett samhällssyfte, lika viktigt som att icke låta den fattige förgås i brist, är att söka dana allt flere medborgare med förmåga att förvärfva och äga något och att söka göra hvad som kan göras, för att deras sträfvande må bära frukt. Det är icke blott individuell plikt — det är också samhällsplikt att arbeta för, »att vår nästas gods och näring må förkofras och beskyddas». —

Stode privategendomens rätt endast på juridikens grund, den skulle icke länge kunna hållas uppe. Men den hvilar på vida djupare moralisk botten. Därför torde den häfda sig under de sociala krisernas kamp — alla profetior till trots.

(Forts.).

J. A. Eklund.

En inblick i svenskt församlingslif från år 1600.

S. k. »herdabref» (biskopsskrifvelser) från reformationsseklet räknas såsom stora sällsyntheter. De utgjordes, när de någon gång trycktes, gemenligen af några få lösa blad, hvilka lätt förgingos. Då ett dylikt bref kommit i min hand och därtill i mer än ett hänseende icke är utan ett visst intresse, torde det förtjäna några ord.

Det är utan namn, utan tryckår, utan tryckort. Under sådana förhållanden tyckes det vid första påseende vara tämligen lönlöst att försöka få reda på dess författare. Vi våga dock ett försök.

Underskriften lyder: »*Datum Then V. Oct. Anno D. 1600. Episcopus & C. V.*»

Alltså skrifvet af en svensk biskop hösten 1600. Hvilken månne? Frågan vore alldeles hopplös, om ej en enda liten bokstaf komme oss till hjälp. Titeln lyder nämligen nederst på 4:de sidan: »*A. Epis. sampt V. C. Swar på een Klageskrifft*». Häraf framgår, att samma person, som när brefvet *skrefs*, var biskop, hade blifvit ärkebiskop, när det *trycktes*. Och nu gäller det att i våra biskopslängder eftersöka ett namn, på hvilket detta passar in.

Närmast faller tanken på Olaus Martini, som d. 16:de oktob. 1601 vigdes till ärkebiskop. Men då han till denna plats omedelbart förflyttades från kyrkoherdebefattningen i Nyköping, kan ej vidare blifva fråga om honom.

Martinis efterträdare på ärkebiskopsstolen blef Kenicius (år 1609). Och han var verkligen biskop i *okt. 1600*, ty redan 1595 utnämndes han till biskop i Skara och innehade detta episkopat intill sin flyttning till Upsala. Alltså en möjlighet, att vi här funnit det namn, vi söka. Och lägges nu härtill, att hans efterträdare Paulinus Gothus (1636—1646)

icke var biskop år 1600, blir denna möjlighet så godt som visshet. Ty att gå längre fram i tiden, till senare hälften af 1600-talet, förbjuda både tryck och stafning. Men om således kraftiga skäl tala för, att ärkebiskop Kenicius är brefvets författare, vinner detta ökadt intresse, då ju därmed en inblick i denne märklige biskops mindre kända verksamhet från Skaratiden gifves oss.

Vi skulle alltså hafva att tänka oss förhållandet ungefär så här: till biskop Kenicius hade *hösten 1600* en klagoskrift inkommit från en af stiftets församlingar; i *oktober* s. å. besvarar biskopen denna skrifvelse i eget och sitt konsistoriums namn *(»Episcopus & C. V.»)*; detta bref med sitt delvis rent uppbyggliga innehåll sprides antagligen enligt tidens sed i afskrift och kommer så under Kenicius' *archiepiscopat* i hand på någon, som ansett det förtjäna äfven i tryck spridas; detta sker emellertid anonymt (kanske af hänsyn till den i brefvet tillrättavisade församlingen). Så förklaras osökt både uttrycket »*A. Epis.*» på 4:de sidan och uttrycket »*Episcopus*» på den sista. Och detta så mycket mer, som ärkebiskopsstolen stod ännu i oktob. 1600 tom efter Nicolaus Botniensis' död d. $^{12}/_{5}$ s. å. och »Episcopus» alltså icke kan vara blott ett tryckfel*.

Det lilla häftet är i 4:o och räknar 12 blad (sista sidan tom). Af dessa utgöras de fyra första af tre oöfversatta tyska småskrifter, två af Luther och den tredje ett kort utdrag af en tämligen obskur 1500-tals-postilla (CONRADI SCHLUSSENBURGII).

Redan den första af dessa — ett pastoralt bref af Luther ex cathedra — är af intresse. Den behandlar ett alltigenom analogt fall med det, vi komma att möta i det svenska bi-

* Visserligen skedde troligen Olaus Martinis *val* till ärkebiskop redan i juli 1600 (OL. ANNERSTEDT: *Olaus Martini*, Sthm 1904 p. 57). Men då detta val först i maj *följande* år af Karl stadfästades och invigningen skedde först i aug. 1601, var han alltså i okt. 1600 hvarken berättigad att tala med ärkebiskoplig eller med biskoplig auktoritet.

skopsbrefvet; och därför kan det ju vara lämpligt att först till jämförelse se till, hur Luther behandlade en dylik fråga.

Förhållandet var följande: i en viss stad hade myndigheterna vidtagit åtgärder att blifva af med sin kyrkoherde på den grund, att han synts dem alldeles för sträng och lagisk; i anledning häraf ditsände Luther tvenne visitatores att undersöka förhållandet; dessa finna emellertid, att mannen i fråga både i lära och lif var icke blott ostrafflig utan »en Herrens trogne och fromme tjänare». Och så griper Luther in. Och det som vanligt utan att skräda orden.

Han visar till en början, hur det blott är »der leidige Teuffel», som står bakom alltsamman, emedan han »icke kan lida, att de salige varda». Därför är det Kristus själf, »aller Pharherrn öberst», de förakta, när de så utan grund förakta sin kyrkoherde, och skola därför »stöta sig på stenen och brännas af den förtärande elden». Ty för honom betyder »en enda from, trogen kyrkoherde mer än all öfverhet i hela världen». För öfrigt står ju kyrkodörren öppen för den, som icke vill höra på kyrkoherden. »Ty man bygger ju icke kyrkor och tillsätter präster för att köra ut dem, som vilja lära och höra Guds ord, och lemna dem kvar, som hvarken vilja eller äro värda höra det». I bann ämnar han icke försätta dem; de hafva själfva bannlyst sig; och hans sträfvan är fastmer att återföra dem i församlingens gemenskap.

I denna stil fortgår brefvet sida efter sida. Men i all sin våldsamma bisterhet förnekar dock Luther icke ens här sin hjärtegodhet. Så inflickas alltemellanåt ett: »bitte gantz freundlich, wollet sie gutlich (wie ichs trewlich meine) zu ewrem besten annemen» — »Solche vermanung, wollet gutlich verstehen, die ich trewlich meine» etc. Men *i sak* viker han icke en hårsbredd. —

I helt annan ton talar det svenska herdabrefvet. Dess anledning är så lika som möjligt den, som satte Luthers penna

i så liflig rörelse. Äfven här vill nämligen en församling (såsom det tyckes, en stadsförsamling) blifva af med en af sina präster på grund af hans »allt för hårda predikningar». Särskildt klagas öfver en viss predikan, »den han på en af de stora bönedagar i detta närvarande år hållit hafver», och i hvilken han skulle hafva »predikat någrom förnär, det han icke skall kunna bestå». Så t. ex. skulle han hafva sagt, »att allt, det de rike hafva, stora hus, silfverkärl och guldkedjor och mera, det skola de hafva ifrån de fattiga med orätt och såsom stulit dem ifrån». Vidare skulle hafva sagts, »att de stora tjufvarne låta upphänga de små». Och icke nog med dessa mer allmänna uttalanden. Han skulle äfven förklarat »sig vämjas vid den församlingen och önska sig hafva en ringare lägenhet, där han mera frukt skaffa kunde», och menat, att »i församlingen icke många redeliga dannequinnor skulle finnas, icke öfver fem» samt sagt sig »hvarken akta den wyrdige mannen sin matfader eller någon annan». Man tycker sig förnimma, att en fläkt af den Arndska pietismen redan hunnit fram till Västgötabygden.

Om nu än tydligen ej ringa öfverdrift legat i dessa anklagelser, märkes dock strax, att vi hafva att göra både med en präst, som icke var rädd att tala ut, och med en församling, som ej var van vid dylik homiletisk frispråkighet.

Bilden är desto märkligare, som tidens svenska predikan för öfrigt började gå i helt annan riktning. Ännu gick vågsvallet från 1593 högt. Predikan började redan blifva detta konglomerat af bibelcitat och kyrkofäder-citat, som för att rädda kyrkans bekännelse till sist höll på att ta lifvet af kyrkan själf. På kraftord sparades ingalunda. Men detta gällde snarare »The Påweske, Sacramenterare, Zuinglianer och Calvinister» än »dannequinnor» och »the stora Tyfwar». Den folkligt praktiska predikan var i starkt aftagande.

Hvilka åtgärder vidtager nu vår anonyme biskop i anledning af denna klagoskrift?

Till en början tillkallar han den åklagade prästmannen till enskildt förhör. Härvid lärer denne »somt endels nekat till, att han icke alldeles så talat hade» och »somt så uttydt och förklarat, att det synes någorlunda vara försvarligt». Biskopen tillägger emellertid välbetänkt, att, innan han härom kunde döma, ville han först närmare höra motpartens pastaenden, och ditsände »tvenne godhe Män aff kapitelet, som tillika medh then Wyrdighe Mannen edher Kyrkieheerde then saken optagha och nogare ransaka skulle».

Dessa »godhe Män» affatta ett skriftligt utlåtande öfver resultatet af sin undersökning, hvilken tyckes utfallit till den anklagades fördel. Detta utslag dels remitteras församlingen till dess uttalande, dels »consistorio præsenteras». På detta synes församlingen emellertid icke afgifvit något svar.

Först nu inskrider biskopen omedelbart. Hans utslag anslår från början en förmedlande ton: »Nu medan vi väl förstå, att wälb:te Hr. N. icke med stor frukt länge hos eder blifva kan, med mindre än I antingen vänligen förlikas, eller saken eder emellan afdömes eller afskedas: hafva vi måst något där till göra och vår mening eder förstå låta, vänligen begärandes, att I den rätt uptaga och uttyda ville» (man jämföre ingressen till Luthers herdabref i samma fråga: »Daraus ich merck, das hie der Teuffel gern wolt ungluck anrichten, und euch in grossen schaden furen, das mich bewegет, diese Schrifft an euch zu thun etc.»).

Härefter redogör biskopen punkt för punkt för den anklagades svaromål på de framställda beskyllningarna.

På den första punkten angående de rike, som från de fattige stjäla sina stora hus etc., svarar »Hr N. sig icke så generaliter hafva talat, utan uti textens förklaring följt texten och talat om de ogudaktiga ibland Jsraels folk . . . Och

hafver ingen menat eller specificerat där hos . . . Men uti lärdomarne eller applikationen hafver han talat hypothetice eller ock med vilkor, att den som visste sig så fått sina ägodelar, han skulle göra bot och bättring, antingen han vore där hos eder eller annorstädes».

Angående »the stora Tyfwar, som låta ophengia the små» blef svaradt, att det var ett vanligt ordspråk (»Gudh bätre offta sant»), hvilket han citerat utan att ha någon »i synnerhet ment».

Att han sagt sig önska sig bort till en annan församling, berodde på »de ogudaktiga och obotfärdiga, som inga förmaningar akta . . . hvilka väl allestädes finnas».

Beskyllningen, att han utpekat stadens »danneqvinnor» såsom alla af tvetydigt rykte, med undantag af fem, tillbakavisar han bestämdt; han hade blott »straffat horerij och löshachtigheet, hvilka så wäl ther (ty werr) som annorstädes myckit finnes».

Hvad slutligen beträffar uttrycket, att han hvarken aktade »den Wyrdige Mannen sin Matfader eller någon annan», så innebar detta blott, att han i sin predikan icke läte sig vika från sanningen »hvarken en eller annan till viljes». Och för öfrigt var »then wyrdighe Mannen» själf tillfreds och hade icke beskärmat sig öfver sagda ord.

Biskopen ställer sig obetingadt på den anfallnes sida. Hans utslag lyder: »När vi nu dessa klagomål och hr N:s svar därpå öfverväga, befinna vi icke, att han någons person eller fel i synnerhet hafver straffat eller förnär talat; utan han hafver straffat i gemen de ogudaktigas girighet, orätträdighet och den fattiges förtryckelse, hvilka nog i världen vanka. Item horeri och lösaktighet och däri mångas obotfärdighet och förmanat till allvar, bot och bättring, det hvar och en rättsinnig predikant oförfäradt på sitt embetes vägnar hör till att göra, så framt han vill hafva Guds nåd och vän-

skap, och Gud icke skall kräfva den ogudaktiges blod utaf hans händer. Alltså se vi icke ännu, huru vi hans predikan döma eller ogilla kunna . . . . . . Är det ock så, att hela eller större delen af församlingen tycker ännu så, att hr. N. är för hård och än begär blifva af med honom, kan nog deras begäran än blifva efterkommen, och han blifva förordnad till någon annan församling, där de med större tålamod och nytta kunna honom höra; och eder i staden igen blifver en annan efterlåten, som kanske något fogligare kan straffa synden och mera lämpa sig efter eder humor, än han gör, det man dock icke tror, skall vara eder nyttigt. Ty vi hafva ock väl i vår tid så väl som i de förra tider när så god råd och ymnighet på de präster, som predika Placentia och lägga örngot under hufvuden på folket, som de, som med något nit och allvar vilja dem omaka och uppväcka af deras synd och säkerhet. Hvilka, oansedt de icke med predikande lära deras åhörare, huru de skola girigas, högfärdas, lefva kräsligen och fylla sig med bästa drycker, kunna de i deras lefverne väl föregå dem och lära dem i dessa stycken. Sådane, säger man, är intet ondt efter, och de äro de, som behaga folket . . . Men vi förmode, att I såsom förståndige och välbetänkte män besinnen, hvad eder tjänligast och nyttigast kan vara, därtill vi eder alltid gärna styrka och förhjälpa och göra eder till viljes i allt det, vi med godt samvete kunna och finna försvarligt vara. Befallandes eder härmed samtligen och synnerligen, med edra älskliga hus och omvårdnader under Guds nådiga beskydd till all behaglig välmåga och välstånd. Datum den V Oct. Anno D. 1600.

Episcopus & C. V.»

Denna inblick i dessa dagars svenska kyrkolif synes oss tala mera till prästerskapets än till församlingens fördel. Biskopen med sin unge skyddsling utgör ju onekligen en tilltalande bild af å ena sidan ungdomlig och frimodig, om

än kanske något het nitälskan, å den andra af mildt allvar och pastoral klokhet. Däremot stod tydligen församlingslifvet icke högt. Man får snarast intryck af en församling, som icke vill störas i sin yppighet och vällefnad.

Oscar Quensel.

Granskningar och anmälningar.

Lagerbjelke, Lucie (Pax). *Strid och Frid.* Stockholm 1904; Hasse W. Tullbergs tryckeri; 293 sid. 8:o. Pris 2,50 kronor.

Denna bok är i flera hänseenden värd uppmärksamhet. Dess författarinna är en begåfvad, mångsidigt bildad kvinna, hvars sedliga och religiösa allvar aftecknar sig på hvarje sida af hennes bok. Hon behandlar i den frågor af den högsta vikt och söker från sin ståndpunkt besvara och klargöra dem. En fast öfvertygelse om sanningen af idéer, hon förfäktar, utmärker hennes framställning. Hon är dock beredd på, att dessa idéer skola hos många framkalla allvarliga betänkligheter och verka allehanda motsägelser, men hon tror sig genom deras offentliga uttalande ha följt en oafvislig plikt. Hon är ifrig teosof, men hennes teosofi har icke hindrat henne fran en varm tro på Jesus Kristus såsom Guds Son, sanningens konung och lifvets furste. Hon menar sig ock i den h. skrift ha funnit bekräftelse på alla hufvudsakliga teosofiska läror. Den väg, som hon säger sig ha vandrat för att vinna det ljus, hvarefter hennes hjärta törstat, har varit lång och full af mödor och lidande samt, tillägga vi, icke utan stora faror. Att hon till slut vunnit fotfäste på klippan Kristus, är en lycka, som långt ifrån vederfarits alla teosofer.

Friherrinnan Lagerbjelkes nu föreliggande arbete synes närmast ha föranledts af det uppseende, som hennes skrift om Lifvet och Döden väckt inom vida kretsar. Jag har icke haft tillgång till denna bok och måste därför bortse från den vid bedömandet af dess efterföljare. Stilen i detta verk

är liflig och varm, på åtskilliga ställen öfverflödigt bred och icke utan upprepningar. Den oklarhet, som här och hvar röjer sig, torde bero på beskaffenheten af det ämne, som afhandlas. Då härtill läggas ett par motsägelser, så ha bokens formella brister antydts, alltför obetydliga för att förtjäna mer än ett blott omnämnande.

Hvad åter arbetets innehåll angår, så är det så omfattande och så rikt på uppslag till diskussion, att för dess grundliga behandling en rätt vidlyftig broschyr vore behöflig. Att författa en sådan förbjuda mig omständigheterna. Jag nödgas därför inskränka mig till en recension, som endast fattar det hufvudsakligaste i sikte, särskildt de i all teosofi ingående läror, för hvilka förf. trott sig finna stöd i den h. skrift. En summarisk framställning af förf:s ingalunda vanliga utveckling, sådan den är antydd i hennes bok, torde böra föregå. Den saknar icke, denna utveckling, sitt särskilda intresse.

I.

Vill man med ett par ord angifva karaktären af den väg, på hvilken förf. utvecklat sig till det, som hon nu är, kan man säga, att den kännetecknats af en intensiv kamp för vinnande af en självständig lifsåskådning eller tro, grundad på en djup kunskap om människans väsen, detta ord fattadt i dess mest vidsträckta betydelse. Det har således för henne icke blott varit fråga om en självkännedom, som begränsat sig till en af psykologiska studier och självrannsakning betingad lefvande förståelse af den egna karaktären med däri inbegripna anlag, böjelser, lynne m. m. Det gällde fastmer för förf. att tränga ner i människonaturens djup, att lära känna de gåfvor och krafter, som där äro nedlagda, men som icke äro tillgängliga för vanlig förståndsiakttagelse och ej heller falla inom det medvetna lifvets område. En hel mängd lifsviktiga frågor trängde sig på henne och kräfde ett svar, och hon var icke den, som lät sig afspisa med försäkran om, att de voro olösliga. Hon hängaf sig med en stark viljas hela energi till de forskningar, till hvilka hon hänvisades af sin särskilda fysiskt-psykiska läggning. De vägar hon utvalde

»*måste* hon vandra i följd af hennes väsens *grundton*». Redan som barn drefs hon af sin oemotståndliga törst efter kunskap om de occulta krafterna i människan och naturen att »på egen hand börja med telepatiska experiment». Och detta, ehuru hon »icke af någon hört omtalas, att det var möjligt att låta tanke träffa tanke utan förmedlande ord, eller att den egna viljan kunde styra en annans vilja utan muntliga order». Särskildt blef magnetismen redan i barnaåren föremål för hennes studier. Hon gick äfven därvid praktiskt tillväga, börjande med att »använda djur till försöksobjekt». Vid allt detta följde hon blott sin intuition, hvilken således var hennes enda lärare. I själfva verket måste hennes intuitiva förmåga i detta afseende ha varit utomordentlig, ty hon »fick senare i lifvet tillfälle att erfara, att hennes intuition i dessa ämnen fört henne på rätt spår». Med hennes barndoms bemödanden i nu omtalad riktning var den bana beträdd, som förf. under många och svåra mödor men med okuflig energi under sin foljande lefnad fortsatt. Ett rikt fält för inhöstande af de erfarenheter, hon sökte vinna, var och förblef magnetismen. Hon fann i »dess mystiska krafter en gudomlig gåfva på grund af det goda, man därigenom kunde verka». Hon hängaf sig därför med ifver åt magnetiska studier och experiment, därvid ledd af den undervisning och öfning, som meddelades i Paris af det därstädes befintliga esoteriska samfundet. Sålunda lärde hon förstå, hvilken stor roll de magnetiska krafterna spela i hela tillvaron och icke minst i människolifvet. Själf blef hon en lika skicklig som samvetsgrann magnetisör, rädd för allt missbruk af en kraft, som, om den ej användes med varsamhet och i sedligt syfte, kan åstadkomma lika mycket ondt, som den, rätt brukad, kan medföra välsignelser. Äfven åt spiritismen har friherrinnan L. ägnat uppmärksamhet, men spiritist har hon dock aldrig varit. Hon varnar tvärtom med eftertryck för de stora faror, som äro förenade med dessa vidskepliga försök att komma i gemenskap med andevärlden. Att andar kunna vara verksamma vid de spiritistiska seancerna, därom är förf. öfvertygad, men de äro, dessa andar och deras uppenbarelser, af minst sagdt tvetydigt slag och i de allra flesta fall bedrägliga. Att för

öfrigt de spiritistiska fenomenen ofta äro verkningar af undermedvetna fysiskt-psykiska krafter äfvensom att en ofantlig mängd humbug förekommer vid öfvandet af denna moderna öfvertro, det har ej undgått förf:s skarpa blick.

Annorlunda förhåller det sig med teosofien, sådan den, enligt förf., odlats i Egyptens och Indiens esoteriska skolor. I våra dagar har den inflyttat i Europa och Amerika och har där här och hvar sina samfund af »invigda». Förf. förklarar, att »endast ett fåtal af människor äger nog själsstyrka och nog förmaga att vilja lida för att(?) underkasta sig den träning och de strider, som äro villkor för vinnande af inträde i de esoteriska skolornas högre klasser». Att friherrinnan L. hör till dessa få, behöfver knappast sägas. Hvad hon under sin teosofiska studietid inhämtat, och om hvars sanning hon är viss, skall jag i några få därtill hörande stycken af vikt i korthet nedanför söka belysa.

Under sin andes kamp för vinnande af ljus och sanning fördes emellertid förf. allt närmare kristendomen. Huru detta skedde, omtalar hon ej, men af hennes framställning i öfrigt synes framgå, att det var de djupare *personliga* behofven, som, väckta under en allt grundligare självkännedom (syndakännedom), drefvo henne till syndares frälsare. Teosofien såsom sådan har alltså icke räckt till, när fråga blef om någonting mer än forskningsbegärets tillfredsställande. Förf:s varma bekännelse om Kristi härlighet såsom den af Fadren enföddes härlighet gifver ock vid handen, att hon finner allt annat obetydligt och värdelöst i jämförelse med de skatter, som äro fördolda i Jesus Kristus. Däraf följer dock icke, att förf. skall i allo vilja underskrifva kyrkans lära om honom. Särskildt synes försonaren allt för mycket träda tillbaka för förebilden, låt vara att äfven syndernas förlåtelse lägges i Kristi hand och att således denna hufvudsak i Guds evangelium icke förgätes. Huruvida förf. har funnit det möjligt att med sitt kristliga lif förena allt, som hon under sin forskningsfärd praktiserat, och om hon betraktar åtskilliga fysiskt-psykiska företeelser med samma blick som förut, låter sig icke afgöra. Men från utöfvandet af magnetismen har hon i alla händelser afstått, därtill föranledd af en smärtsam erfarenhet

af den våda, som åtföljer magnetiserandet, då det icke företages med nödig försiktighet och rätt intention. Teosofiens hufvudläror vidhåller hon dock fortfarande, och det så mycket mer som hon tror sig finna dem bekräftade i bibeln. Denna har hon flitigt och omsorgsfullt studerat, visserligen icke vetenskapligt-exegetiskt, än mindre kritiskt, men så, att hon sökt intränga i dess djupa innehåll och tillägna sig de däri uppenbarade frälsningstankarna. Att därvidlag hennes teosofiska ståndpunkt måst inverka på hennes uppfattning, torde utan vidare vara klart. Vid läsningen af hennes bok märker man också, att hon i likhet med flera andra i vår tid finner kristendomen framstå renare och anderikare, då den skådas i teosofiens ljus, såsom den ock därigenom vinner ett rikare och djupare innehåll samt befrias från en mängd under historiens lopp tillkomna skadliga utväxter eller förfalskningar. Det är dessa utväxter, som enligt hennes mening hindra så många bildade nutidsmänniskor från omfattandet af kristendomen. Detta lämna vi därhän för att öfvergå till en kort pröfning af de förnämsta teosofiska lärorna, sådana vi möta dem i vår förf:s bok. Vi ställa oss härvid uteslutande på den h. skrifts grund och inlåta oss icke på någon undersökning om vederhäftigheten af försäkringarna om esoterismens uråldriga tillvaro eller om beskaffenheten och betydelsen af de occulta krafter, med hvilka samtiden så ifrigt sysselsätter sig.

II.

Förf. opponerar sig ifrigt mot den vanliga, äfven i Lilla Katekesen förekommande uppdelningen af människans väsen i kropp och själ, under det att det enda rätta därvidlag är kropp och själ och ande. Förf:s åsikt underskrifva vi, men fästa därjämte uppmärksamheten på, att ordet själ i Lilla Katekesen alldeles icke behöfver fattas i exklusiv bemärkelse. Någon gensägelse mot den af förf. med så stort eftertryck förfäktade meningen är så litet att finna i L. Katekesen, att den till människans väsen också räknar förnuftet (icke = förståndet), och detta måtte väl tillhöra anden i människan eller, enligt det filosofiska språkbruket, vara just anden. Detta i förbigående.

Förf. är fullt öfvertygad såväl om människans (människoandarnas) preexistens som om reinkarnationen. Hvad den förra åsikten angår, så är den icke okänd inom den kristna kyrkan. Som bekant bekände sig Origenes till densamma, och i senare tid har den förnyats af Kant, Schelling och några andra filosofer samt af en teolog, Julius Müller. Ovisst är dock, om dessa författare hysa samma föreställningar om preexistensen som teosoferna. Några bevis för läran därom ha icke kunnat presteras. Den är en spekulativ idé och ingenting annat. Visserligen mena sig teosoferna hafva tillförlitliga grunder för sin åsikt därvidlag, men dessa ha ingen betydelse för andra än dem, som dela teosofiens förutsättningar och alltså på förhand äro troende. Några bibliska stöd för åsikten har förf. icke åberopat, och några sådana lära ej heller kunna uppletas. Däremot finner hon läran om reinkarnationen bekräftad i den h. skrift, och då ett visst sammanhang emellan preexistensen och reinkarnationen tvifvelsutan finnes, så torde teosoferna anse, att bevisen för den senare räcka till äfven för den förra. Hvilka äro då bibelbevisen för reinkarnationen eller för läran därom, att hvarje människa förnyade gånger återföds till jordelifvet för att på denna väg småningom (det kan därmed dröja hundratals år och mera) uppfostras och renas, tills hon blir skicklig att ingå i det eviga lifvet eller, såsom buddismen lärer, i den odefinierbara tillvaro, som kallas Nirvana? Förf. anför först och främst Matt. 11: 12, 14; 17: 11, 12; andra teosofer tillägga Joh. 9: 1—3. På de först nämnda ställena säger Jesus, att Johannes döparen var Elias, som skulle komma. Genom att pressa ordet »*var*» tror man sig ha funnit, att Kristus betygat, att det var den under konung Akabs tid lefvande profeten Elias, som inkarnerats i en ny människokropp, Johannes döparens. Emellertid försäkrar denne själf, att han *icke* var Elias (Joh. 1: 21). Om man nu vill tillbakavisa denna invändning därmed, att Johannes icke erinrade sig sin förra tillvaro under Akabs tid (ehuru man nog kunde ha väntat, att Jesu Kristi store föregångare borde ha vetat hvem och hvad han egentligen var), så stöter man likväl på den för Eliasinkarnationen förtretliga omständigheten, att vid Jesu förklaring den

gammaltestamentlige Elias jämte Moses uppenbarade sig. Eller kanske var det så, att Johannes-döparen-Elias med sin död alldeles försvunnit, och den gamle profeten återtagit sin plats i den himmelska världen? Hvad åter Jesu utsago i Matt. 11 angår, så är tolkningen däraf gifven genom en Herrens ängel (Luk. 1: 17), och den lyder, att Johannes skulle gå före Kristus med Elias' ande och kraft och omvända fädernas hjärtan till barnen. För den, som låter skriftens analogi något betyda, är det alltså klart, att ingen behöfver vara i ovisshet om, i hvilken mening Döparen var Elias, och alla teosofiska försök att för häfdande af reinkarnationsläran slå mynt af de åberopade bibelspråken måste alltid misslyckas. Men förf. hänvisar äfven till Ap. G. 13: 34 och Luk. 20: 35, 36. På det förra stället heter det: »Gud har uppväckt honom (Jesus) från de döda, så att han icke *mera* skall *återvända* till förgängelse»*. Det hade varit önskligt, att förf. tydligt och bestämdt angifvit, *huru* hon finner dessa ord bevisa reinkarnationens möjlighet och verklighet. Hon skulle därmed ha besparat sina läsare åtskilligt hufvudbry vid försoket att komma underfund med deras bevisningskraft. Jag för min del måste erkänna, att jag har svårt att finna den. Har man kanske resonnerat på följande sätt: Då det heter, att Jesus icke *mer* (flera gånger?) skall *återvända* till jordelifvet med dess slut, döden, så kan man däraf sluta, att ett återvändande af bortgångna människor till detta lif är möjligt och mycket väl kan blifva verkligt, fastän Herren Jesus efter sitt förhärligande icke mera kommer tillbaka för att ånyo se förgängelse (= lida och dö)? Alltså skulle läran om reinkarnationen i detta bibelställe ha ett stöd. Antagligen har den ärade förf. tänkt sig bevisningen härvidlag annorlunda, ty skulle ingen bättre än den, jag kunnat uttänka, ha fallit henne in, då hade det varit bättre, att hon aldrig åberopat det ifrågavarande bibelstället, hvars rätta mening framgår af Ebr. 9: 25 ff.

Det andra språket, till hvilket förf. hänvisar, Luk. 20: 35, 36, har följande lydelse: »Men de, som hafva befunnits värdiga af den andra världen och uppståndelsen från de döda,

---

* Kursiveringen af förf.

de hvarken gifta sig eller bortgiftas, *ty de kunna icke mera dö**, ty de äro lika Guds änglar och äro Guds barn, emedan de äro uppståndelsens barn». Är det måhända förf:s mening, att af detta bibelställe måste framgå, att människan kan genomgå döden flera gånger, d. ä. flera gånger inkarneras för att lika många gånger dö, men att från denna lott »uppståndelsens barn» äro befriade? Uppenbarligen, så synes det atminstone mig, utsäges här ingenting annat, än att de, som befinnas värdiga af den andra världen, äro lika Guds änglar däri, att inga giftermål med däraf följande fortplantning hos dem äga rum, och att det lif, de undfått, icke är underkastadt någon död, framför allt icke den andra döden (Upp. B. 2: 11; 20: 6, 14). I sanning, kan teosofernas lära om reinkarnationen icke stödja sig på andra skriftgrunder än de nu antydda, då står deras bibelbevisning på klena fötter.

Men om inga skriftbevis vare sig för preexistensen eller reinkarnationen kunna uppletas, så återstår endast att för dem åberopa allmängiltiga förnuftsgrunder eller en särskild uppenbarelse. Bevis af det förra slaget gifvas icke. På sin höjd kunna dessa läror framställas såsom hypoteser. För att de såsom sådana skola äga något värde, fordras, att de på ett tillfredsställande sätt förklara vissa förhållanden, till hvilkas förstående man söker nyckeln. Men en sådan förklaring kunna de omöjligen gifva, alldenstund vetenskapen saknar medel att kontrollera den. Här är ju fråga om en alltigenom mysteriös värld, och där denna börjar, där slutar vetenskapen. Återstår alltså något slags ny uppenbarelse eller en gammal sådan, hvilken först nu erbjudes oss. Som redan är angifvet, påstår ock teosofien, att allt hvad som i detta afseende fordras, däraf är hon i besittning. Inom en utvald krets af högt upplysta andar har af ålder bevarats en djup kunskap om de hemlighetsfulla, underbara krafterna inom naturens och andens världar, vunnen såsom ett ljus ofvanifrån genom forskning, meditation och framför allt genom obetingad hängifvenhet åt det gudomliga. Hos det gamla egyptiska prästerskapet äfvensom inom de elevsinska mysterierna blomstrade denna högre

* Kursiv. af förf.

vishet*. Då den stora hopen af människor var oemottaglig för densamma, måste den förblifva esoterisk**. Jag lämnar, såsom förut är antydt, allt detta åt sitt värde, men då förf. säger, att »äfven i kristendomen ingår ett esoteriskt element», så tillhör det mig att se till, om och i hvad mån detta påstående innebär någon sanning. Förf. hänvisar till åtskilliga bibelställen, af hvilka skall framgå, att Jesus förkunnelse af evangelium dels var exoterisk, näml. hans predikan för folket i Galileen, dels esoterisk, i den undervisning han enskildt meddelade lärjungarna, eftersom dem allena var gifvet att förstå Guds rikes hemligheter (Mark. 4: 14 ff.). Men denna s. k. esoteriska undervisning innefattade ju ingenting annat än uttydningar af de parabler, som Jesus föredragit för folket. På sin då varande ståndpunkt behöfde lärjungarne dessa förklaringar, och de kunde därjämte göra sig dem till nytta, eftersom de under sitt umgänge med Mästaren hade blifvit förda ett stycke framåt på den väg han vill leda dem till insikt om beskaffenheten af hans sändning. För judarna i allmänhet åter var det Guds rike Jesus förkunnade icke blott ett mysterium utan rent af en förargelse, behärskade som de voro af föreställningar om messiasriket såsom idel jordisk storhet och härlighet. Det enda sättet att bringa tanken på rikets andlighet dem nära var därför en undervisning i form

* Förf. berättar (sid. 200), att 1842 upptäcktes ett gammalt manuskript, till hvilket biskop Hippolytus i Portus uppgifves vara författare. Denne, som varit invigd i mysterierna, kallar den hemlighet, som där slutligen meddelades, "laglöshetens fulländning". "Skammen och vidunderligheten, som föregick, skulle vara tillräcklig att för alltid tillsluta dens mun, som genomlefvat detsamma". Enligt friherrinnan L:s mening "måste det sålunda antydda mysteriefirandet varit en lika stor afart af mysterierna, som inkvisitionen var en afart af kristendomen". Hvaraf vet förf. detta? Äger hon verkligen säker kännedom om de mycket omtalade mysteriernas karaktär? Finnas några autentiska uppgifter om, hvad de elevsinska mysterierna innehöllo? Då jag icke har den minsta kunskap om de där hemlighetsfulla sammankomsterna, vågar jag endast fråga. Men *om* ej heller förf. har grundlig kännedom om dem, med hvad rätt dömer hon, som hon gjort, om Hippolyti berättelse?

** Då i våra dagar teosofiens läror genom skrifter och föredrag offentligen framställas, vill det synas, som om *släktet* i någon mån mognat för deras mottagande. "I någon mån", sade jag, ty enligt förf:s uppgift gifves ännu åtskilligt, som de esoteriska skolorna sorgfälligt bevara för sig själfva.

af sådana liknelser, hvilkas bokstafliga mening de kunde förstå, och som på samma gång eggade deras eftertanke. Detta var ju helt enkelt ett pedagogiskt förfaringssätt, såsom ju ock det, att Jesus »talade ordet till dem, allt efter som de förmådde bära» (Mark. 4: 33 jfr; Joh. 16: 12), angifver. Ingen förståndig lärare går annorlunda tillväga, läroämnet må vara hvilket som hälst; huru mycket mer då han, som var mästaren »med den lärda tungan»! Är esoterismen ingenting annat än detta, då bör den ju förr desto hellre afstå från sitt lärda namn, som är ägnadt att väcka så många funderingar. Hvad för öfrigt Herrens liknelser angår, så ha de länge sedan upphört att vara en hemlighetsfull lära. Hvarje barn, som med eftertanke läser sitt nya testamente, förstår dem i ljuset af de af Herren gifna uttydningarna ungefär lika bra, som de första lärjungarne fattade dem, sedan de hört dessa uttydningar.

Men äfven aposteln Paulus vilja teosoferna tillskrifva esoteriska, endast för de »fullkomliga» tillgängliga läror (1 Kor. 2: 6—8), såsom Paulus ju ock talar om ett gudomligt mysterium, som blifvit för honom afslöjadt. Men klart är, att den endast af de fullkomliga fattade visheten icke var något annat eller mer än evangelium om korset, som af grekerna ansågs för dårskap, men hvari de af Guds Ande upplysta (= de troende, de »fullkomliga» *) sågo en underbar Guds vishet. Och det mysterium, hvars uppenbarande Paulus flera ganger framhåller såsom en honom anförtrodd uppgift, var endast den för judarne anstötliga läran, att hedningarne utan att behöfva upptagas i judendomen skulle blifva delaktiga af det messianska riket (Kol. 1: 25—28; Efes. 2: 14 ff; 3: 8). I allmänhet gäller det ännu i dag och skall alltid gälla, att evangelium är ett mysterium, obegripligt och otillgängligt för hvarje blott naturlig (psykisk) människa (1 Kor. 2: 14), och i *denna* mening, men också endast i denna, är kristendomen visserligen en esoterisk religion.

Förf. uppgifver sig hafva femton år tillhört en esoterisk skola, som har till valspråk: »Allt för Gud — allt för det

* Att bland de kristna funnos, liksom ännu i dag, de som trängt djupare in i evangelii hemlighet än andra, så att de i förhållande till dessa kunde kallas fullkomliga, förekas naturligtvis icke (jfr Ebr. 5: 11, 12).

goda». Detta vittnar ju högst fördelaktigt om denna skolas intentioner och karaktär. Men månne förf. med allt det förträffliga, hon däri kan ha inhämtat, också löst hemligheten af Kristi kors, *såsom bibeln* framställer den? Framhålles verkligen i denna skola korset säsom i första hand vittnande om försoningen för synden genom Kristi blod (Rom. 5: 10; 2 Kor. 5: 18, 19 o. m. a. st.)? Att. förf. lärt känna korsets kraft också i detta afseende, därpå har jag ingen anledning att tvifla, men nog har hon i sådant fall äfven gått i en icke esoterisk skola, nämligen i den, som står öppen för alla utan undantag.

Såsom förf. vill göra Jesus Kristus (åtminstone i visst afseende) till teosof, så anser hon ock, att det var den magnetiska kraften, som, utstrålande från Jesu kropp, förorsakade de helbregdagörelser, han utförde. Berättelsen i Mark. 5 om kvinnan, som led af blodgång, synes henne bekräfta detta. Men nog var det en högre kraft än den magnetiska, som åstadkom undret, en kraft, som fordrade tro för att kunna verka (Mark. 5: 34). En magnetisör kan ju betvinga äfven en ganska motsträfvig vilja, en sak, hvarpå förf. ur sin egen erfarenhet anför exempel. Också är det väl ej förf:s mening, att *alla* Jesu helbregdagörelser voro att tillskrifva hans magnetiska och hypnotiska förmåga. Hon vet ju, att många sjuka och döende botades endast och allenast i kraft af Jesu ord, understundom uttaladt på långt afstånd från dem det gällde (Matt. 8: 5—13; Luk. 7: 12—24; Joh. 4: 47—53; Joh. 5: 8, 9). Det var ock Jesu ord, som återkallade änkans i Nain son och Lasarus till lifvet. Och då förf. skönt och sant säger, att »Jesu vidröring var lif, emedan han var lifvet, ett med Fadren, lifvets källa», så måste tilläggas, att hans ord var lifvets ord äfven i den meningen, att det förmådde bryta dödens makt; det var ej blott ett lefvande utan äfven ett lefvandegörande ord (jfr Joh. 5: 28, 29).

För öfrigt står förf. i sin uppfattning af och tro på Jesu makt liksom på hans öfver allt mänskligt mått sig höjande personlighet mycket öfver en del moderna teologer, som ej vilja veta af andra kraftgärningar af honom än dem, som låta förklara sig på rent naturlig väg. Och såsom förf. tror på

tillvaron af en andevärld och på dess inverkan på människan, så sätter hon icke på minsta vis i fråga möjligheten och verkligheten af demonisk besatthet och Kristi botande af denna hemlighetsfulla, förskräckliga sjukdom. Hon är alltså i många afseenden mera bibeltroende än andra, som mena sig vara banbrytare för en s. k. högre, andlig kristendom, alldeles som om den kristendom, som församlingen under alla tider bekänt, icke lärde en Guds tillbedjan i anda och sanning. Hon förtjänar erkännande och tack för sin frimodiga bekännelse af en tro, åt hvilken våra »upplysta», när de äro vid godt lynne, draga på smilbandet, men som de, när de äro vid mindre godt humör, groft bespotta. Med allt detta är förf., såsom förut är antydt, icke någon »kyrkokristen». Hon uppträder fastmer rätt skarpt mot kyrkans lära (eller snarare hvad hon menar vara kyrkans lära). Kyrkokristendomen står enligt hennes åsikt på ett jämförelsevis ganska lågt plan, och fastän hon icke nekar, att inom kyrkan finnas goda, anderika präster och i allmänhet sanna kristna, så äro dessa (åtminstone har jag så fattat hennes mening) tämligen sällsynta undantag, som icke kunna jäfva det ogynnsamma omdömet om kyrkan i det hela. Månne hennes därvid framförda klagomål i allo äro berättigade? Därom i korthet följande.

III.

Förf. talar om sin konfirmationstid såsom en mycket pinsam period af sitt lif. Henne förelades en mängd lärosatser, ett slags trosschema, som hon utan vidare borde tro på. Hennes sinne uppreste sig mot ett dylikt tvång i en sak, som endast på lifvets väg kan förstås och tillägnas. Hon menar, att kyrkan nöjer sig med en tro på dessa lärosatsers sanning, som ingen pånyttfödande och helgande kraft har, alltså att hon icke fordrar mer af sina medlemmar än detta tanklösa bifall till åtskilliga dogmer, som mycket väl låter sig förena med ett af Kristi ande alldeles oberördt hjärta och med ett osedligt lif. Särskildt stöter sig förf. på det andelösa och all sund etisk känsla stötande sätt, hvarpå försonings- och rättfärdiggörelseläran omfattas och förkunnas af både präster och lekmän. Man tror eller öfvertygar sig om, att Kristus har godtgjort för alla ens synder, och att ingenting annat

behöfs än att rätt säkert fasthålla detta för att vara en evangelisk kristen. Att förf. härvid betänkligt skjuter öfver målet, det vet hvar och en, som något grundligare tagit reda på, hvad kyrkan om dessa viktiga stycken lärer. Ett fördomsfritt granskande af hennes bekännelse och den därpå byggda teologien, förer till ett helt annat resultat än det, hvartill förf. kommit. Sant är, att kyrkan har en formulerad bekännelse, och att hon i den ser det föreningsband, som till ett samfund sammansluter dem, som tillhöra henne. Hon framlägger därför bekännelsen med fordran på instämmande af dem, som vilja vara hennes medlemmar. De, som icke anse sig kunna med godt samvete motsvara denna fordran, ha frihet att sluta sig till hvilket religionssamfund som hälst, hvilket staten tolererar. Det väsentliga af bekännelsen har menigheten i Luthers Lilla Katekes. I de öfriga symboliska böckerna är den närmare utvecklad och bestämd. I enligheten med deras hufvudsakliga innehåll skall evangelium inom kyrkan förkunnas. Må nu förf. genomläsa alla dessa böcker och se till, om hon i dem finner den gudlösa läran, att till en människas rättfärdiggörelse för Gud endast behöfs ett dödt förlitande på Kristi förtjänst, en tro utan någon sinnesändring, utan kraft att åstadkomma ett nytt lif. Må hon studera vår homiletiska, kateketiska och hymnologiska litteratur, som i allt väsentligt återger den i bekännelsen framträdande kristendomsuppfattningen, och helt säkert skall hon nödgas återtaga sina djärfva anklagelser mot den kyrka, som med alla sina djupa brister dock icke gjort sig förtjänt af den oerhörda beskyllningen att ha förfalskat Jesu Kristi evangelium. Hon skall nämligen finna, att i alla vår församlings böcker oupphörligt framhålles, att en människa endast på »lifvets väg» kan blifva en sann kristen, att tron på Kristus endast kan uppkomma i ett botfärdigt hjärta, och att denna tro »är ett lefvande och kraftigt ting, som icke frågar, om hon skall göra goda gärningar, utan hon gör dem af sig själf och är alltid i öfningen» (Luther). Nekas kan icke, att läran om rättfärdiggörelsen af tron allena har blifvit missbrukad af många, som draga Guds nåd till lösaktighet, äfvensom att den ej sällan blifvit missförstådd af dem, som ej kunnat ellet velat fatta

den idealitet, som i densamma uttalar sig; men detta kan icke i någon mån rubba dess sanning, ej heller tillintetgöra dess kraft till frälsning hos dem, som af hjärtat tro den. Ty den kraften få alla erfara, som ha de för sanningens mottagande nödvändiga förutsättningarna. Den, som ända till hjärterötterna blifvit afklädd all egenrättfärdighet och fariseism och vågat, eller rättare af Herrens Ande drifvits, att kasta sig i Guds barmhärtighets oändliga haf, han vet hvad detta »sola fide» betyder, och endast han vet det, som det bör vetas. På falska andar och villoläror har aldrig varit brist inom kristenheten, och ingen af dess afdelningar kan berömma sig af fläckfri renhet. Och inom en statskyrka, sådan som den svenska, med uppgifter att omsluta och i kristlig riktning pedagogiskt inverka på ett helt folk, kan mycken synd och brist icke undvikas, icke ens inom prästerskapet. Men de präster, som i lära och lif icke motsvara ens minimala fordringar på en Guds ords tjänare, äro icke kyrkans sanna representanter, utan höra till det ogräs, som hindrar hvetets växt. Öfver dem må förf. gärna bittert beklaga sig; hon kan icke göra det mera än alla kyrkans rätta tjänare.

En annan förebråelse, som förf. gör kyrkan, är, att hon genom sitt stränga fasthållande af sin bekännelse hindrar en fri rörelse, en verklig, fördomsfri forskning. Det har ock funnits en tid, då ett samvets- och lärotvång ägde rum, och dess skadliga verkningar uteblefvo icke. Likväl undrar jag, om förf. verkligen vill rekommendera en obegränsad lärofrihet inom kyrkan. Skall hvarje präst ha frihet att förkunna hvad han kan utgifva för sin öfvertygelse, alltså äfven rationalism, buddhaism, mormonism, mohamedanism och alla möjliga andra ismer? Jag antar, att förf. icke går så långt, utan torde vilja begränsa lärofriheten till kristendomen, låt vara i dess vidsträcktaste bemärkelse. Men detta var ju dock ett visst band på den andliga friheten. För öfrigt torde denna frihet redan nu vara så stor inom vissa delar af den lutherska kyrkan, att t. o. m. förf. inför den måste känna sig betänklig. Jag vill icke tala om den mycket omtalade bibelkritiken, hvilken dock mången gång öfverskridit alla rimliga gränser; men när, såsom det sker i Tyskland, man kan från predik-

stolen få höra förkunnas, att Kristus aldrig har funnits till, och att allt, hvad religion heter, är dårskap och vidskepelse, så synes det ej vara skäl att uppröras öfver samvetstyranni och andligt träldomsväsen. Nå, så långt ha vi här i Sverige icke kommit, och det är att hoppas, att vi ännu en tid skola blifva bevarade från denna tämligen tvetydiga frihet, men att det äfven hos oss finnes moderna präster, som anse sig förhindrade att predika Kristi verkliga uppståndelse och icke tveka att öppet i skrift uttala detta, det är faktiskt och torde vara en början till ännu större modernitet. Och hvem vet? Får evolutionsteorien, denna vår tids stora upptäckt och älsklingslära, göra sig gällande i alla sina konsekvenser, då kan måhända också teosofien trots sin esoterism komma att föredragas från predikstolarna. Teosofien behärskas ju af utvecklingstanken, som särskildt i reinkarnationsläran gör sig gällande, låt vara på ett egendomligt, icke inom den vanliga vetenskapen förekommande sätt. Och om så våra församlingar blifva undervisade om, att hvar och en ibland dem haft många existenser här i världen, varit icke blott människor af olika slag och olika sociala lägen, utan äfven djur, kanske också växter, så nog få de då något att tänka på. Hermetisternas* profetissa Anna Kingsford visste ju, att hon varit först en sky på himmelen, senare en kaktusblomma, en guldfisk, en fågel och en röd ros. Ofta hade hon ock varit man. Att jag här målar en fantasibild, som nog aldrig blir verklighet, det erkänner och hoppas jag, men det skadar ju icke att då och då låta en åsikt »löpa linan ut»; dess värde kan däraf bedömas. Tilläggas bör, att hermetismen icke torde hafva många anhängare inom de teosofiska skolorna.

IV.

I motsats till den lättvindiga tro och kristendom, som kyrkan enligt förf.:s mening gynnar, framhåller hon, att ingen utan kamp och lidande kommer till den frälsande sanningens

* Hermetismen är en art eller, om man så vill, en afart af teosofien. Att friherrinnan Lagerbjelke skulle vara med om denna ytterlighet, faller det mig icke in att antaga.

kännedom. Hennes ord äro härvidlag i mångt och mycket värda allvarlig uppmärksamhet. Det gifves tvifvelsutan mycken ytlighet i våra dagars kristendom. Man blir ofta allt för snart färdig; man är »frälst» och därmed punkt. Fullt berättigadt är ock det klander, förf. riktar mot dem, som anse det för sin kristliga plikt att i tid och otid rusa på hvar och en de påträffa med frågan: »Är Ni frälst?» Denna till oförsynthet gränsande ogrannlagenhet härflyter tvifvelsutan understundom af verklig, ehuru missledd, välmening, men den torde lika ofta uppenbara en andlig själfbelåtenhet och trosegenrättfärdighet, som hänvisar på andlig osundhet och i de flesta fall snarare stöter bort än drager till Kristus. I våra dagar kräfves det icke så mycket bekännelse med ord, allra minst med andliga slagord, som med gärning. Från en i Kristus helgad personlighet utgår ett inflytande, som mer än allt annat träffar äfven hårda samveten; detta sagdt, utan att däraf får dragas den slutsatsen, att icke en kristen, när Herrens ära det fordrar, skulle utan anseende till personen med lika stor ödmjukhet som kraft också med ord vittna om sin frälsare. Emellertid torde förf. vid talet om lidandet och själfvets offrande såsom villkor för vinnande och bevarande af kristlig tro dels väl mycket tänkt på den lidandesväg, *hon* fått vandra för att vinna sitt mål, dels kanske i någon mån misskänt deras kristendom, som på grund af temperament och Guds skickelser på en jämförelsevis lättare väg förts till lifvet i Guds Sons tro. I sammanhang härmed står hennes polemik mot »enfalden» i kristendomen, i motsats till hvilken hon framhåller den djupare kunskapens höga värde. Nu gifves det visserligen en enfald, som icke är mycket värd, en inskränkthet och okunnighet, som allra minst rekommenderas af den h. skrift. Men af förf.:s ord framgår icke, åtminstone icke tydligt, att hon känner till ett annat slag af enfald, som är lika sällsynt, som okunnighet och oförstånd äro allmänna. Den sanna kristliga enfalden är en pärla af himmelsk glans; den är den troende själens rätta prydnad, den är denna ande utan falskhet, om hvilken Ps. 32 talar, det är detta enkla, flärdlösa, okonstlade väsen, denna i bästa mening barnsliga tro och hängifvenhet åt Gud, denna den kristliga

karaktärens älsklighet, som synes i hög grad utmärka just den gamla spetsförsäljerskan, om hvilken förf. beundrande talar. Denna enfald, som kan och bör finnas äfven hos den lärdaste och snillrikaste man, vet icke af eller har kommit ifrån dessa »satans djupheter», med hvilka en alltför inåtvänd grubblande ande nödgas ha så mycket att göra. Det finns kristna, som af naturen falla för en oupphörlig, långt ifrån sund självsanalys, aldrig synas kunna komma ifrån rufvandet öfver de mörka själsdjupen. De kunna ibland ända till nära förtviflan kämpa för att komma ut från sig själfva och vinna denna ädla enfald i Kristus, som är ett med det af Herren fordrade barnasinnet hos hans lärjungar. Det är just denna enfald, som karaktäriserar dessa »små», för hvilka förf. med rätta hyser så mycken sympati, och hvilka af sin bibel och psalmbok ha inhämtat en vishet, som teosofien såsom sådan knappast kan meddela sina adepter. Förf. synes på visst sätt själf erkänna detta, då hon ej kan förklara den andliga öfverlägsenheten hos dessa i yttre afseende obetydliga, på världslig kunskap fattiga människor på annat sätt, än att de måste vara reinkarnerade, högt upplysta andar, hvilka frivilligt återvändt till jordelifvet för att tjäna människorna med det rena ljus, som bor i dem. Denna uppfattning må gälla hvad den kan, men torde vara tämligen öfverflödig.

Med hänvisning till Brierley* framhåller förf., att hos människan finns ett andligt sinne, i kraft hvaraf hon förnimmer sanningen af en lära på samma sätt, som den musikaliskt bildade omedelbart känner äkta musik, där den omusikaliske endast hör ett brokigt virrvarr af besynnerliga, ofta obehagliga toner. Brierley vet intet annat namn på detta sinne än det mångtydiga ordet *tro*. Men hvarför ej gå tillbaka till N. testamentet för att där finna, hvad Brierley fäster uppmärksamheten på, nästan som om det vore en af honom gjord upptäckt. I Ebr. 11: 1 omtalas tron som just det där andliga sinnet, ett sjätte sinne, som någon kallat det. Tron framställes nämligen där såsom det själens organ, hvarigenom de andliga tingen uppfattas och erfaras såsom verkligheter,

* »Vi och Världsaltet» sid. 188 ff.

så att hos människan uppstår en öfverbevisning eller öfvertygelse om deras realitet, som gör, att de vinna herravälde öfver henne (jfr hela det anförda kapitlet). Man kan därför igenkänna en otrogen människa därpå, att de andliga tingen för henne icke äro till. Hon har ingen förnimmelse af dem. Talet om dem är för henne ett tal utan mening, lika obegripligt, som en storartad musikalisk skapelse är för den, som alldeles saknar musikaliskt öra. Detta påpekas icke för att i detta stycke motsäga förf., utan för att få tillfälle att anmärka, att i följd af synden det andliga sinnet, trossinnet, dels är såsom ett helt och hållet fördärfvadt och blindt öga, dels ofta låter sig bedragas af missvisande, andliga företeelser, som framstå med anspråk på att vara himmelska verkligheter, men endast äro foster eller bilder af en köttslig fantasi eller, hvad värre är, uppenbarelser af lögnens krafter (1 Tim. 2: 9). Månne man icke, ej blott i spiritismen, utan äfven i vissa teosofiska fenomen har skäl att misstänka något sådant? Med tillfredsställelse måste antecknas, att friherrinnan L. icke en enda gång i sin bok nämnt madame Blavatsky. De af henne aberopade uppenbarelserna och occulta erfarenheterna, hvilka bland andra mrs Annie Besant synes sätta stort förtroende till, hafva fått sin dom af hennes egen mun. Hennes bref till Aksakow och Solovyoff vittna till öfverflöd om, hvars andas barn hon var.*

Jag slutar här. Jag har endast sysselsatt mig med en liten bråkdel af den i flera afseenden intressanta bokens innehåll. Några af de punkter, hvilka jag jämförelsevis vidlyftigt behandlat, torde förf. icke tillerkänna den betydelse, jag ansett mig böra gifva dem. Att jag skulle ha lyckats rubba hennes djupt rotade öfvertygelse om teosofiens sanning och

* Jfr "*Kan der leves på religiös Overtro*" af C. Skovgaard-Petersen, sidd. 143—165. Den, som önskar erhålla en pålitlig, orienterande framställning af våra dagars teosofi och af andra, för öfrigt sins emellan olika mysteriösa riktningar, kan få en sådan i denna med förf.:s vanliga talang och kristliga allvar skrifna bok. Äfven om man måste taga afstånd från åtskilliga enskildheter och finna, att vissa partier i boken saklöst kunde ha varit borta, särskildt framställningen af hexsabbaten, så är likväl arbetet ett ord i sinom tid. Det vore önskligt, att den blefve klädd i svensk språkdräkt. Danska böcker läsas endast af ett fåtal ibland oss.

utomordentliga betydelse, kan det naturligtvis icke falla mig in att tro; men har jag kunnat visa, att hennes bok måste läsas med kritik, äfvensom att åtskilliga af de läror, med hvilka teosofien står eller faller, endast äro spekulationer, som kristendomen icke kan vidkännas, så är min afsikt vunnen. Hafva mina ord här och hvar kanske icke varit fria från en viss skärpa, torde förf. så mycket mindre ha skäl att däröfver beklaga sig, som hon själf icke alltid brukat milda uttryck om personer och saker, mot hvilka hon ansett sig böra inlägga gensägelser.

Aldrig ha inom andens värld utkämpats häftigare strider af högsta vikt än nu. Meningar och åsikter brottas på lif och död med hvarandra. Allt, äfven de enklaste etiska och religiösa sanningar, ställes under debatt, öfver allt råder famlande och ovisshet. Den vetenskapliga anarkien liksom den kyrkliga är knappast mindre än den, för hvars realiserande inom staterna en mängd revolutionärer redan arbeta. Hvad som till slut skall framgå ur all denna oreda, vet ingen, men på en sak tviflar likväl ej någon, som vunnit ett säkert fäste i Jesus Kristus och hans ord, på den nämligen, att hvarje lära och lifsåskådning, som uppreser sig mot Guds evangelium, hör till de planteringar, hvilka skola uppryckas med rötter. Intet förment afslöjande af andevärldens hemligheter skall kunna vare sig ersätta eller utsläcka det ljus, som utgått och fortfarande strålar från Betlehems krubba och Golgatas kors; ingen högre vishet (gnosis) med dess löften om lösandet af tillvarelsens gåtor eller om ett djupare förstående af kristendomen än den, som erbjudes af N. testamentet och vinnes af den »enfaldiga» kristna tron, skall kunna meddela människohjärtat evighetsfrid och lif; allt jagande efter en frihet, som ej uppväxer ur lydnaden för sanningen i Kristus, skall leda till träldom, och hvarje förhoppning för tid och evighet, som ej anknyter till honom, som är uppståndelsen och lifvet, skall visa sig vara en tom dröm.

Nby.

ROSENDAL, M., *Den finska pietismens historia* i XIX århundradet. Öfversatt af N. Lilius. Första delen 1796—1835, 4 h. à 2 mark. 397 sidd. 8:o. Uleåborg, Förlagsaktiebolaget Herättäjä.

Det arbete, hvaraf första delen härmed anbefalles till svenska läsares uppmärksamhet, skildrar en omfattande och i finska folkets lif djupt ingripande religiös rörelse. Förf., lektor M. Rosendal i Uleåborg, en af de finnar, som under det Bobrikowska regementet förvisades och under förvisningstiden uppehöll sig i Upsala, innehar i Österbotten en i flere afseenden ledande ställning. Den hyllning, han vid återkomsten till fäderneslandet mottog, var ett varmt uttryck af den aktning, han bland sina landsmän åtnjuter. Hans brinnande fosterlandskärlek, hans djupa intresse för Guds rikes sak och särskildt för finska folkets kulturella utveckling på kristlig grund, hans kärlek till det ämne, han företagit sig att behandla, framträda öfverallt i hans bok, som skall få sin fortsättning i ytterligare tvenne delar. Det blir således, om förf. förunnas tid och krafter till dess fullbordande, ett mycket omfattande och i detalj ingående arbete.

Man följer med lifligt intresse förf:s skildringar. Hans stil är enkel, ledig och saknar icke ett estetiskt behag. Här och hvar har visserligen det finsksvenska idiomet vissa egendomligheter, som ej tilltala svenska öron, men detta har sin naturliga förklaring af de förhållanden, under hvilka svenskheten i Finland efter skilsmässan från Sverige fått lefva. Om därtill lägges, att större öfversiktlighet i framställningen varit önskvärd, så äro därmed anmärkningarna mot boken undangjorda. Denna är ursprungligen skrifven på finska och icke af förf. själf öfversatt till vårt språk. Skriftliga källor ha endast i ringa mån stått förf. till buds. Desto mer har han inhöstat af talrika bref från de mera framstående bland de »väckte» och genom muntliga samtal med många ögonvittnen till den väldiga rörelsen, hvilka »själfva varit en del af det de sade». Han har därvid gått tillväga med behöflig kritik och icke upptagit något, som han ej funnit tillräckligt bestyrkt. Utan att vara blind för de ensidigheter och betänkliga utväxter, som gemenligen vidlåda hvarje mera liflig

religiös rörelse, omfattar han den finska väckelsen med mycken sympati och ser däri »Guds under». Utan tvifvel har den ock mäktigt bidragit till höjande af finska folkets religiösa och sedliga lif och varit af ej ringa betydelse äfven i allmänt kulturellt afseende.

Egendomlig var begynnelsen till den sedermera allt väldigare rörelsen. Berättelsen därom må återgifvas med förf:s egna ord. »Det var en vacker julidag år 1796. Folket ifrån Heikkilä och Asikkala hemman i Sarojärvi by af dåvarande Idensalmi socken bärgade hö på en utäng benämnd Telppös, hvilken tillhörde nämnda gårdar och är belägen vid den nuvarande ångbåtsfarleden nära Lapinlaks kyrka. En osynlig kraft slog dem till marken, en underbar känsla bemäktigade sig deras hjärtan, de sågo syner och talade med tungomål». Förf. ser i denna tilldragelse, hvars faktiskhet icke kan betviflas, ett »Guds underverk». Och ehuru man nog kan stå undrande inför en sådan företeelse, så går det dock icke an att stämpla den som svärmeri. Den hade helt visst sina förutsättningar i deras inre lif, hvilka benådades med en sådan utomordentlig andeutgjutelse, ett upprepande af pingstundret. Det är för öfrigt en icke ovanlig erfarenhet, att under en tid af andlig ljumhet och rationalistisk predikan en spontan andlig väckelse uppstår, om hvilken man ingenting annat kan säga, än att Anden blåser hvart den vill. Äfven i vår svenska kyrka saknas icke exempel därpå. Frukterna af sådana utomordentliga händelser afgöra, om de äro verkningar af sanningens ande eller icke.

Den på ängen Telppös började andliga rörelsen spred sig i första hand i Sarojärvi by. Samtidigt därmed uppstod en väckelse i närgränsande orter, hvarvid första gången möter oss bonden Paavo Ruotsalainens namn, som längre fram skulle få en så stor betydelse i den finska kyrkans häfder. Han vann småningom de väcktes förtroende och motarbetade de skefheter, som höllo på att fördärfva den andliga rörelsen i denna del af Savolaks. Så förflöto ungefär 8 år.

Under tiden hade i sydvästra Finnland väckelserop börjat ljuda från åtskilliga präster, bland hvilka förf. nämner kaplanen i Vehmo A. Björkquist, kyrkoherden E. Rancken

i Bjerno, Ignatius i Åbo o. a. Isynnerhet blef längre fram H. Renquists verksamhet betydelsefull. Jämte till norra Savolaks spred sig rörelsen till Karelen, och här är det som Ruotsalainen (1815—20) alltmer uppträder såsom en af de mest framstående, kanske den förnämste, af de predikande lekmännen. Då väckelsen antog allt större dimensioner, uteblefvo ej trakasserier och förföljelser från åtskilliga präster, och äfven de världsliga myndigheterna ingrepo. Så blefvo de väckta i Idensalmi dömda till böter, hvilka dock omsider af käjsaren efterskänktes

Den ofvan nämnde H. Renquist intog ett framstående rum bland de präster, som i ett växande antal började med allvar och kraft predika bättring. R. var en bönens man, och till de egenheter, som utmärkte hans verksamhet, hörde, att han ville, det hans anhängare många gånger om dagen borde knäböjande bedja, hvarest de än befunno sig. Någon framstående talare var han icke. Genom sina egenheter, som envist fasthöllos, aflägsnade han många från sig, och ej heller med Ruotsalainen kunde han komma öfverens. Hans nit var dock redligt, och han skydde ej lidandet, som i rikt mått också tillföll honom på grund af hans frimodiga bekännelser och hans nitiska, visserligen icke alltid af visdom åtföljda verksamhet. Han trakasserades af de kyrkliga myndigheterna, och rättegångar öppnades mot honom. Han frikändes visserligen en gång, men anklagelserna förnyades, och resultatet blef hans fängslande. Under mer än nio år var han internerad på Svartholm, men hans mod böjdes icke däraf, och han ej blott verkade såsom själasörjare för sina medfångar utan utöfvade äfven en rik författareverksamhet. Under fortsättningen af sitt arbete kommer lektor R. tvifvelsutan att göra oss bekanta med den mannens senare öden.

Allt flere präster ställde sig på »väckelsens» sida. Bland dem var J. T. Bergh, en man med goda studier, liflig fantasi och mild karaktär. Frigjord från den ännu i vidsträckta kretsar härskande rationalismen och efter hand förd till ett djupt andligt lif, verkade han såsom pastorsadjunkt på åtskilliga ställen, till slut i Kuopio. Samtidigt med honom verkade Jonas Lagus i Wörä och något senare J. Wigelius i

Solf och Ylivieska. Vid deras sida framstod N. G. Malmberg. Han hade redan som student kallats att med predikande bistå pastorn i svenska församlingen i Petersburg. Genom bekantskap med i Petersburg bosatta fromma tyskar hade han förts till kristligt allvar och framkallade genom sin verksamhet samma allvar hos en del af den svenska och finska befolkningen i Rysslands hufvudstad. Återkommen till Finland blef han 1830 prästvigd och verkade med framgång i Kolajoki. Flere andra troende och nitiska präster tillkommo. Bland dem N. H. Bergh i Suenenjoki, H. Schvartzberg i Pyhäjäri och A. Helander i Brahestad. Förf. låter vanligen en enkel men i pastoralt hänseende ofta intressant biografi åtfölja de »väckta» prästernas namn. En ganska omständlig sådan får ock Paavo Ruotsalainen, denne märkvärdige, begåfvade finske bonde, som intog ett så framstående rum ibland ledarne af den andliga rörelsen. Förf:s sympatier tillhöra framför de många andra predikande lekmännen Ruotsalainen, och det tvifvelsutan med rätta. Hans gedigna kristliga karaktär och hans i det hela sunda lära göra honom förtjänt däraf.

Den andliga rörelsen, som till en början endast framträdde bland allmogen, spred sig efterhand äfven till de högre samhällslagren. Framför allt var den väckelse märkvärdig, som uppstod bland studenterna vid det efter Åbos brand till Helsingfors förlagda universitetet. Bland de unge män, som där lärde sig en högre vishet än den, som världsliga kunskaper förmå meddela, var den snart som skald bekante L. J. Stenbeck, också känd genom sin polemik mot Runeberg med anledning af dennes: »Den gamle trädgårdsmästarens bref».

I allt vidsträcktare kretsar utbredde sig rörelsen. I östra Tavastland, sydvästra Savolaks, Satakunda, sydvästra Finland, Kajana, med ett ord nästan öfver hela landet uppflammade den nya elden. Motstånd fick man röna från många håll, men de, som i någon mån förstodo att bedöma andliga ting, sågo med glädje, huru den finska kyrkan vaknade ur den slummer, i hvilken hon under en lång tid varit försänkt. Att rörelsen icke kunde vara utan allehanda osundhet, må

icke förvåna, ej heller jäfva omdömet, att i stort sedt väckelsen varit till rik välsignelse för Finlands folk. Till de mera betänkliga sidorna må räknas ekstatiska fenomen af understundom tvetydig beskaffenhet, som här och hvar framträdde; »tungomålstalandet» förekom fortfarande inom vissa kretsar; småningom upphörde det likväl. De ensidigheter, som merändels vidlåda den pietistiska kristendomsformen, saknades icke heller; men allvar var där, och de goda sedlighetsfrukterna af väckelsen voro i ögonen fallande. I en fullständigt svärmisk sekt utspårade dock rörelsen. Den är känd under namnet Honkilathi-dansaresekten. Dess upphofsman var en skomakare Johan Dahlberg.

Förf:s skildring slutar med år 1835. Med intresse motse vi fortsättningen af hans arbete, som i hans fädernesland från olika håll vunnit varmt erkännande. Vi hoppas, att det äfven hos oss skall vinna uppmärksamhet isynnerhet af präster och teologie studerande. Det har icke blott ett historiskt utan äfven ett pastoralt intresse och bör kunna blifva till verklig nytta för den unge präst, som ur förra tiders andliga strömningar förstår att hämta lärdomar för bedömande af nutidens. Den egna erfarenheten vinner klarhet och rektifieras af andras, som hafva gått längre i Herrens skola än en själf, och felen och bristerna i de af mäktiga väckelser framkallade rörelserna inom kyrkan skärpa med nödvändighet den pastorala blicken, både prästen och hans församling till stort gagn.

Det är för öfrigt endast en ringa axplockning på det föreliggande arbetets rika fält, som jag varit i tillfälle att göra. Kanske dock det sagda kan vara tillräckligt för att väcka lust att göra bekantskap med den läsvärda boken och därmed ett större intresse än hittills för de kyrkliga förhållandena hos vårt forna brödrafolk.

Nby.

LEPSIUS, JOHANNES, *Reden und Abhandlungen.* 2. *Adolf Harnacks Wesen des Christentums*, 2:e Aufl. 70 sid., stor oktav. Berlin, Reich Christi-Verlag, 1903.

IHMELS, LUDV., DR., *Wer war Jesus? Was wollte Jesus?* 2:e Aufl. 65 s., 8:o, Leipzig, Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Nachf. 1905.

Tvenne mycket beaktansvärda broschyrer i en af de frågor, som för närvarande äro föremål för ett allmännare intresse ej blott i Tyskland utan äfven inom vårt land, frågan om Kristi person och verk. Författarne, i öfrigt till framställningssätt och syfte mycket olika, hafva det gemensamt, att de besvara sagda frågor på ett sätt, som öfverensstämmer med den allmänneliga kyrkans tro och därigenom visa ohållbarheten af de moderna teorier, som därifrån afvika.

Lepsius skiljer sig från de första granskarne af Harnacks mycket omtalade »Wesen des Christentums» därigenom, att han mindre fäster sig vid Harnacks exegetiska detaljer än vid den världsåskådning, han representerar och den därmed sammanhängande historiska uppfattning af kristendomens förekomst i mänsklighetens lif. I motsättning till Harnack vill L. först häfda, att evangelierna till sitt väsen icke egentligen äro en förkunnelse om Jesu lära, utan om hans person. Därnäst framhålles, att icke Jesu lif utan hans död är det afgörande för förståendet af hans personlighet. Slutligen uppvisas, att kännedomen om den gudomliga karaktären hos Jesu person är oundgänglig för att förstå kristendomen. Gång efter annan visar förf., att Harnack är mycket nära att i fråga om dessa punkter gifva erkännande åt den fulla bibliska sanningen, men att hans filosofisk-historiska världsåskådning hindrar honom att taga steget ut. Lepsius visar i sin framställning ej blott skarpsinne utan ock genialitet, och i det stora hela faller Harnacks »Wesen des Christentums» för förf:s till formen mycket milda men i sak slående kritik. Därmed skall icke nekas, att förf. understundom väl mycket konstruerar och därjämte uttalar satser, som stå på gränsen till det paradoxala. För teologer såväl som för laici med någon större bildning är emellertid boken både instruktiv och intressant.

Professor Ihmels' skrift innehåller föredrag, som af förf., under stort tillopp af åhörare, hållits dels i Leipzig dels å andra orter. Härmed sammanhänger, att framställningen alltigenom är populär och bör utan vidare kunna fattas af hvar och en, som är något förtrogen med tyska språket. Svaret på första frågan blifver, efter en ganska ingående undersökning af hvad vi om Jesus veta, ett obetingadt instämmande i

Petri bekännelse: »Du är Kristus, den lefvande Gudens son». Den andra frågan besvaras i allmänhet så, att Jesus ville vara den Messias, som genomför det Guds konungsliga välde på jorden, hvilket bör upplefvas såsom i fullständig mening gemenskap med Gud. Vid det närmare utförandet af denna tanke lägges synnerlig vikt på Jesu försoningsdöd och betydelse såsom enda verkliga och verksamma trösten för ett skuldbelastadt samvete. Här hänvisas till den tyska passionspsalmens ord: »All Sünd hast du getragen, Sonst müssten wir verzagen. Erbarm dich unser, o Jesu!» — Det vore förvisso en god gärning att till godt svenskt språk troget öfversätta Ihmels' skrift. *M. J.*

AHNFELT, OTTO, *Den teologiska etikens grunddrag.* Senare delen 1. Lund 1904, Ph. Lindstedts Univ.-bokhandel. 72 sid. Pris: 1 krona.

Med tacksamhet se vi, att förf. härmed fortsatt utgifvandet af sitt 1890 påbegynta arbete, hvaraf då förra delen utkom. Det nu föreliggande häftet behandlar *det etiska idealet.* I ett inledande kapitel klargöres den teologiskt kristliga synpunkten, hvilken blifver att framställa den sedliga fullkomligheten, såsom den är grundad i allt, hvad Jesus Kristus är för oss, och sådan den förverkligas i ett lif, i hvilket Jesus Kristus tillägnas och det tillägnade omsättes i sedlig aktivitet. Därmed följer ämnets uppdelning i tvenne afdelningar: 1) Jesus Kristus, 2) Lifvet i Jesu Kristi efterföljd.

Den förra afdelningen begynner med en framställning af himmelriket, hvars närhet utgjorde ämnet för Jesu första förkunnelse. I samma mån som lärjungarne fingo en mognare syn på hvem han var, trädde emellertid hans tal om *riket* tillbaka; hans *person* såsom Guds enfödde son trädde i stället i förgrunden. Sålunda leder framställningen af himmelriket eller Guds rike författaren öfver till att tala om Jesus Kristus såsom Guds själfuppenbarelse samt om Jesu lidande, död och härliggörelse, alltjämt i syfte att visa, hurusom idealet är i Jesu Kristi person förverkligadt.

Den andra afdelningen behandlar lifvet i Jesu Kristi efterföljd. Sedan förf. uppvisat, hurusom denna efterföljd efter

Kristi bortgång får en rent andlig art, och kristendomens etiska ideal således icke blifver ett yttre efterbildande och kopierande af Kristi sätt att lefva, utan ett af hans Ande såsom princip bestämdt sedligt religiöst lif, redogör han för detta lif från tvenne olika synpunkter: det kristligt sedliga lifvet såsom ett *reproducerande* lif, och samma lif såsom ett *producerande* lif, i hvilket det genom reproduktionen tillägnade omsättes i verksamhet för Guds rikes förverkligande.

I redogörelsen för tillägnelsen af Jesus Kristus behandlas dopet och den gudstjänstfirande församlingen med dess sång, bibelord, predikan, bön och nattvardsfirande, samt den dagliga betraktelsen af Guds ord och den dagliga bönen. Den sedliga normen för tillägnelsen af Kristus är troheten, som bevisar sig ej blott i bevarandet af det gifna, utan äfven i i förvaltandet däraf. Därmed beredes öfvergången till redogörelsen för det producerande sedliga lifvet.

I denna framställning af hvad det vill säga att göra Guds vilja omtalas och kritiseras bland annat den kvietistiska mystiken och vidare Francisci af Assisi »apostoliska fattigdom», samt Leo Tolstoys åskådning. Redogörelsen för den sistnämnda leder osökt öfver till frågan om kristendomens förhållande till kulturen, och i detta sammanhang kritiseras Nietzsches etik, hvarefter arbetets och egendomens betydelse klargöres.

Därefter utvecklas innebörden af det sanna lifvets varaktiga goda. Såsom det varaktiga goda är det sanna lifvet den sedliga karaktären. Men den sedliga karaktärsutvecklingen kräfver askes. Den evangeliska betydelsen af askesen blir därför i detta sammanhang behandlad. Till sist följer en slutsammanfattning.

Vi hoppas, att dessa antydningar om tankegången i professor Ahnfelts arbete äro nog för att påpeka dess värde. Vi uttala till sist den önskan, att det må förunnas författaren att snart utgifva hvad som ännu återstår, för att hans behandling af den teologiska etikens grunddrag må blifva fullständig. Det vore särskildt välkommet att kunna hänvisa de teologie studerande till en kortfattad och god, af svensk författare gifven framställning af hela den teologiska etiken,

däri, såsom är händelsen med föreliggande arbete, hänsyn tages till viktigare tidsföreteelser af etisk betydelse.

Hj. D.

LHOTSKY, HEINRICH, *Religion oder Reich Gottes.* Eine Geschichte, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904. 402 sidor i 8:o.

I bönernas bön har vår Frälsare lärt sina lärjungar att bedja om Guds rikes tillkommelse och äfven att i slutorden utsäga, hvems riket är. Det torde äfven knappast vara något ämne, hvarom han enligt evangelisternas framställning lämnat en så omfattande och ingående undervisning som frågan om Guds rike. På vissa punkter träder emellertid religionen, sådan hon faktiskt förekom i Israel, och sådan hon sedermera i kristendomen och de kristna kyrkorna och samfunden framträdt, *i motsats mot Guds rike*, äfven när detta icke fattas såsom allmaktens rike, utan begränsas till det för människornas frälsning afsedda nådens rike. Men den ena heliga, allmänneliga kyrkan, på hvilken vi tro, har en innersida, som vi äfven bekänna oss tro på, nämligen de heligas samfund, och denna sträcker sig genom densamma, enligt den äldsta kyrkans djupa uppfattning af den verkliga innebörden af *communio sanctorum*, in på evighetens område. På den punkten står kyrkoidén i full harmoni med nåderikesidén. Ty nådens rike är ämnadt att öfvergå i härlighetens rike, liksom den ena, heliga, allmänneliga kyrkan skall öfvergå genom alla sina troende medlemmar i ett evighetens, de heligas och saligas samfund. —

Det arbete, vi här anmäla, utgör ett försök att uppvisa Guds rikes betydelse från kristendomens begynnelsehistoria i dess motsats och kamp mot religionen. Förf. genomgår Apostlagärningarna såsom en fortlöpande historisk berättelse och inflätar i densamma sina tillämpande tankar, ofta äfven med hänsyn till vår tid och dess människor. På ett träffande sätt och med en ovanlig tankeskärpa begagnar han hvarje anledning, som under berättelsens fortgång erbjudes, för att häfda den djupa självständigheten och ädla högheten i gudsrikes-idén gent emot de judaiserande försöken att binda den

fast vid de olika religionsformerna. Äfven där man inser omöjligheten för kristendomen att existera såsom folkbehärskande makt, utan yttre religiösa samfundsformer, kan man ej undgå att lifligt tilltalas af författarens framställning och med honom känna det oändligt tröstande och upplyftande i att få vara undersåte i ett öfver alla de tidliga kyrkoformerna upphöjdt Guds rike.

Förf. begynner med en inledning öfver Lukas' person och häfdar gent emot en del moderna kriticis påstående evangelistens författarskap till hela Apostlagärningarna enligt den traditionella uppfattningen. Till inledningen ansluter han äfven en betraktelse öfver kap. 1: 1—26 och ser i den till himmelen farande »härskarens» (Κύριος) plan icke en döendes testamente, utan den målmedvetna befallningen af en, som har makt på det eviga lifvets område och som därifrån gifver sina representanter här nere den vägvisning, de behöfva för att utföra hans segerväri. Själfva arbetet fördelas sedan i tre delar med öfverskrifterna: *Guds rike på jorden* 1—8; *Nya vägar* 9—19; *Skeppsbrottet* 20—28, hvardera med ett antal karaktäristiskt angifna underafdelningar.

I andeutgjutelsen på den första pingstdagen ser förf. den speciella uppenbarelsen af himmelriket på jorden, ett genombrytande af alla språkens, folkens och bekännelsernas skrankor, ett omvärderande af alla dittills gällande värden — en tingens nya ordning. I pöbelns af evangelisten omnämnda förklaring af pingstundret såsom beroende på vinberusning, ser han ett bevis för Lukas' gåfva af fin humor, då denne knappast kunde finna en verksammare motsats mot gudsrikets härlighet än just denna pöbelkvickhet. Det behöfs en mörk bakgrund för den, som målar med ljusa färger. I Petri predikan ser han det nya, förlossande ordet, framför allt taladt af den uppståndne Jesus själf genom lärjungen, och i den därpå följande sinnesändringen och »frälsningen af de tre tusende från detta vrånga släkte» ett vittnesbörd om den nye maktinnehafvarens förmåga att meddela det nya lifvet. Huru detta lif gestaltade sig, finner förf. visadt i dess hufvuddrag genom uppgiften i kap. 2: 42: de voro beständiga i apostlarnes lära och i gemensamheten och i brödsbrytan-

det och i bönerna — alltsammans karaktäristiskt för det nya och, såsom synes af v. 43, öfvervakadt och genomträngdt af djup och vördnadsfull bäfvan för Guds majestät. När församlingen sedan ökas från tre- till femtusen, sker den första sammanstötningen mellan Guds rikes representanter — apostlarne — och religionsmyndigheten — samma höga råd, som dömde Herren Kristus. De anklagades svar: »Om det är rätt inför Gud att höra eder mer än Gud, därom mån I döma; ty vi kunna icke förtiga hvad vi hafva sett och hört», finner förf. typiskt för detta inre »måste», som slår ned alla stängsel af förbud och människostadgar, med hvilka man söker hindra Guds rikes frambrytande.

Det skulle föra oss för långt att i detalj följa förf:s gripande framställning. Apostlakyrkans historia erbjuder i och för sig den mest tilldragande läsning för en hvar, som vill lära känna kristendomens utveckling ur den judiska och judaiserande trångheten till dess äkta världsomfattande universalism.

I all synnerhet häfdas gudsrikets självständighet af de stora trosvittnena, en Stefanus, en Petrus, en Paulus; och den underbara ledning, som kommer dem till del genom den uppståndne härskaren själf, framlyser såväl i deras lifshistoria som i deras förkunnelse och personliga vittnesbörd. Det är från Apostlagärningarna, som ljuset faller öfver de nytestamentliga brefven, likaväl som öfver evangeliernas framställning af Guds rikes innehåll och förutsättningarna för dess grundläggning i det gamla testamentet. Förf. lämnar intet tillfälle obegagnadt att påvisa detta och har därmed — som oss synes — lämnat en värdefull hjälp åt dem, som i offentliga bibelförklaringar, särskildt för ungdomen eller vid den högre religionsundervisningen i läroverken och flickskolorna eller seminarierna, pläga genomgå denna bibelbok. Den kan äfven anbefallas åt bildade sanningssökare, som klaga öfver dogmatikens torrhet och svårfattlighet. Här skola de finna, hvad de där sakna, en enkel erfarenhetsskildring ur kristendomens första historia — den mest öfvertygande bevisföring för Jesu Kristi rikes reella lifsmakt och sanningens segerkamp mot lögnen. Offervilligheten och lidandet, som medfölja

Guds rike, och hvarförutan det ej kan taga jordisk gestalt, verka i denna bok slående och göra Apostlagärningarna än i dag till en grufva för missionsföredrag och en tröstekälla för dem, som verka i den direkta missionstjänsten. Äfven ur denna synpunkt torde förf:s framställning vara värd att beakta. — I det kyrkliga perikopsystemet ingå, som bekant, ur det rika homiletiska material, som Apostlagärningarna erbjuder, endast tolf texter. Äfven för deras utläggning kan god hjälp erhållas genom förf:s arbete.

E. H.

ÅSBRINK, FR. TH. L., K. Hofpredikant, Prost, Kyrkoherde i Gefle, *Odödligheten viss!* Tal vid invigning af begrafningsplats i Gefle den 28 maj 1905. Pris: 30 öre. 16 sid. Rekvireras från Ahlström & Cederberg, Gefle.

Bland mängden af tryckta kasualtal bör detta tal vid invigning af en begrafningsplats icke förbises. Här möter oss under en skön form större tankerikedom och tankedjup än som vanligen bjudes. Det finnes en evangelisk mystik ehuru den i vår tid är ganska sällsynt. Ett prof därpå föreligger i den påpekade lilla skriften.

Hj. D.

Modärn konfirmationsundervisning.

Tillika en bokanmälan.

Konfirmationsundervisning i den kristna religionen enligt den svenska evang.-luth. kyrkans grundsatser af S. A. Fries, Teol. doktor.

I sitt förord till denna bok ger oss förf. den upplysning, att densamma begagnades af honom redan dä han för öfver 11 år sedan »säsom nyblifven präst i svenska kyrkan hade att undervisa konfirmander». Då han fann »resultatet i afseende på intresse och kunskaper tillfredsställande», har förf. år efter år i allt väsentligt begagnat »samma framställning af den ev.-lutherska trosåskådningen, som i denna skrift blifvit i korthet utvecklad». Efter att under mer än ett årtionde ha pröfvat bokens lämplighet utan att ha funnit anledning att beriktiga eller väsentligen förbättra detta verk från ff:ns första prästår, tyckes han nu ha funnit detsamma moget för publicering, dels till tjänst för de unga, dels till ämbetsbröders gagn och vägledning.

Förtroende och högaktning för sin bok vill ff. på förhand väcka, då han sid. 7 betygar: »Då afsikten med denna lärobok varit att gifva en positiv, men icke religionsfilosofisk framställning af den kristna världs- och lifsåskädningen enligt den ev.-lutherska kyrkans grundsatser och med användning af vår genom bibel, bekännelseskrifter och klassisk uppbyggelselitteratur fastställda religiösa terminologi, har det varit min angelägnaste omsorg, att den skulle vara besjälad af

biblisk luthersk anda och tro.» På grund häraf anser ff. sin bok »kunna göra anspråk på renlärighet», hvarvid han dock visligen tillfogar följande restriktion: »Men ingalunda efter måttet af den renlärighet, som vissa gamla läroböcker i dogmatik och auktoritativa män såväl nu som i fordomtid i vår kyrka påstå vara renlärighet». Också betecknas den på bokens titelblad såsom en konfirmationsundervisning »enligt den svenska ev.-luth. kyrkans grundsatser».

Gärna ville vi försöka tro, att ff. vid alla dessa demonstrativt upprepade självbetygelser om sin biblisk-konfessionela rättrogenhet talar »*bona fide*». Att hans bok sätter läsarens önskan och hopp i det stycket på de svåraste prof, må här så godt först som sist uttalas.

En sak, som utöfvar en nästan genomgående menlig inverkan på ff:ns framställning — detta redan ur logikens och klarhetens synpunkt — är hans försök att åstadkomma något slags förbindelse mellan tvenne i grunden oförenliga religiösa åskådningar. Å ena sidan säger han det vara sin angelägnaste omsorg, »att hans bok må vara besjälad af biblisk-luthersk anda och tro» o. s. v. Å andra sidan är hans framställning uppenbarligen alltigenom behärskad af en världsåskådning, som gör det för honom på förhand omöjligt att med fördomsfritt historisk blick betrakta och framställa kristendomen, såsom den faktiskt själf ter sig och gifver sig i de fullt bestyrkta historiska källor, ur hvilka Kristi församling från dess begynnelse och fram igenom nu snart tvenne årtusen har i främsta rummet hämtat sin kännedom om kristendomen, och sådan denna städse uppfattats af den ev.-lutherska kyrkan. Man finner lätteligen, att ff. snart sagdt alltigenom ser och framställer kristendomen genom synglaset af den teologi, som i Albr. Ritschl och Ad. Harnack äger sina berömdaste representanter. Och enligt denna teologis grundsatser måste såvidt möjligt alla sådana moment utmönstras

från den kristna läroframställningen, som ej kunna inrymmas inom det naturliga människoförståndets synvidd och klara begripande.

* * *

Sid. 18 f. handla »*om den andra artikelns innehåll och betydelse*». Gärna instämma vi däri, att själfva hufvudsatsen i denna trosartikel är den härliga utsagan: *Jesus Kristus är vår Herre.* Detta betonar emellertid ff. så uteslutande, att nämnda sats egentligen blir artikelns snart sagdt enda innehåll. »De till densamma bifogade utsagorna om Jesu jordiska öden och värdet af hans person och verk hafva uppenbarligen haft till väsentligt syfte att fastställa, hvilken Jesus man bekände vara sin Herre.» Så utlåter sig ff. Och därpå fortsätter han: Alldenstund nämligen »våra evangelier i midten af andra århundradet knappast förelågo i det skick, vi nu äga dem, och dessutom icke voro öfverallt kända och erkända», och då vidare åtskilliga andra, underhaltiga evangelier voro i omlopp samt många personer funnos bland judafolket med namnet »Jesus», »ville kyrkan i bekännelsen försäkra sig om, att just den Jesus, som lefde och dog på Pilati tider, skulle vara de kristnes Herre och Gud». Trosbekännelsens uttalande af alla dessa väldiga hufvudfakta i frälsningsverkets historiska förlopp, från aflelsen af den helige Ande till himmelsfärden, skulle alltså, enligt dr Fries' förmenande, egentligen blott ha till syfte att för medvetandet skilja den riktige Jesus från andra judar med samma namn!

Med denna framställning af ff. stämmer ock, hvad han i början af s. 19 yttrar, att hvad som i 2:a trosartikeln ensamt är föremål för tro (d. v. s. försanthållande och förtröstan) är: »Jesus Kristus såsom Guds enfödde Son och vår Herre». Man står öfverraskad inför denna förklaring. En-

hvar, som har någon kännedom om Apostlagärningarnes bok och de apostoliska brefven, vet nogsamt, hvad omätlig betydelse och värde för tron, kristenhetens och hvarje enskild kristens, som Herrens apostlar tillerkänna alla dessa historiska moment i vår återlösares lif, framför allt hans korsfästelse, död, uppståndelse och himmelsfärd. Hela det apostoliska evangeliet, som erbjudes oss såsom föremål för vår förtröstan och tillägnelse, hvilar ju allt igenom på Jesus Kristus såsom den oss till godo korsfäste, uppståndne, himlafarne Herren, denna evangelii »kärna och stjärna». Och alldeles samma trosåskådning och bekännelse möter oss i hela vår kyrkas uppbyggelselitteratur, liturgi, psalmdiktning och predikan. Hvad mått af historiskt betryggad tillförlitlighet och hvad värde för tron förf. tillerkänner ifrågavarande utsagor »om Jesu jordiska öden» (!), det framskymtar tydligt nog i de försåtliga frågorna till hans konfirmanders begrundning, som under texten på detta ställe (sid. 19) äro anbragta och som lyda så: »Hvilka af de i andra artikeln uppräknade bestämningarne skola fattas i bildlik mening? Hvilken är den väsentliga innebörden i bestämningarne: Aflelsen af den Heliga Ande? Nedstigandet till dödsriket? Uppståndelsen? Himmelsfärden?» Evangeliernas vittnesbörd om den historiska sanningen af dessa tilldragelser i Jesu lif på jorden tyckes ff. fästa föga afseende vid. Såvidt vanligt människoförstånd kan begripa, lär väl förf:s ställning till evangeliernas uppuppgifter härom vara motiverad genom den upplysning, han här meddelar: »I midten af andra århundradet» (således vid pass halfannat årh. efter Jesu död) »förelågo våra evangelier knappast i det skick, vi nu äga dem» — ett påstående, som f. ö. står i strid mot det resultat, hvartill de erkändt lärdaste forskare in uti nyaste tid rörande evangeliernas äkthet och tiden för deras författande anse sig hafva kommit.

»Språket är till för att dölja tankarne» — om denna just icke berömvärda maximen påminnes man ej sällan i ff:s bok liksom i andra alster af modern kritisk teologi, när det gäller att behandla kristendomens grundläror. Så är fallet, när ff. sid. 22 om Jesu person yttrar sig på följande sätt: »Hvad Kristi gudom angår, så hafva vi först att erinra därom, att detta ord såväl som uttrycken »sann Gud», »född af Fadren i evighet» hos Luther och »den enfödde Sonen» i nya testamentet beteckna i sak detsamma. Då evighet är detsamma som tidlöshet, så vill uttrycket 'född af Fadren i evighet' eller 'Son af evighet' endast beteckna, att Jesu framträdande i världen är grundadt i ett Guds eviga rådslut i och genom hans eget väsen, hvilket för öfrigt såsom liggande ofvanför all mänsklig kunskapsförmågas räckvidd är oss fullständigt ofattligt.» Bakom dessa ord — det undgår ej en uppmärksam läsare — gömmer sig bemödandet att framställa frågan om Jesu personliga föruttillvaro före hans framträdande i världen såsom någonting, hvarom vi sakna all kunskap. Blott såsom en tanke i Guds eviga rådslut har den i mänskligheten uppenbarade Guds Son, Jesus Kristus, funnits till, innan han framträdde bland människorna. Något vidare veta vi alls icke därom. I hvad mån en dylik åsikt — såsom bekant mycket vanlig hos rationalismens anhängare — kan sägas motsvara »biblisk-luthersk anda och tro», öfverlämnar jag åt hvarje med Nya testamentet bekant luthersk trosbekännare att själf bedöma. Uppenbarligen står den i den mest afgjorda strid mot hela grundförutsättningen för N. T:ts lära om Jesu Kristi person och verk. Här skola vi nöja oss med att blott exempelvis framhålla sådana utsagor som Fil. 2: 6; Kol. 1: 15 f.; Ebr. 1: 2; 1 Kor. 8: 6, den sublima prologen till Johannesevangeliet (1: 1—14) samt de talrika ställen, där Jesus betygar, att han »är nedkommen från himmelen, att han har utgått från Fadern i himmelen», att

han »återvänder dit, där han förr var», att han »talar in uti världen, hwad han skådat hos sin fader» o. s. v. Särskildt erinra vi om vår Frälsares uttryckliga vittnesbörd om sin personliga föruttillvaro före inträdet i människonatur t. ex. Joh. 8: 58, »Sannerligen, sannerligen säger jag eder: förrän Abraham var född, är jag». Joh. 17: 5, »Nu, fader, förhärliga du mig hos dig själf med den härlighet, som jag hade hos dig, förrän denna världen var». Hit höra äfven alla de bibelställen, som framhålla Enfödde Sonens sändning, hans utgifvande och uppoffrande till världens frälsning såsom det högsta bevis på Guds kärleksförbarmande; Joh. 3: 16; Rom. 8: 32; Joh. 4: 9, 10 m. fl.

Tager man bort alla maskerande fraser, är det alltså dr Fries' åsikt, att kristenhetens på N. T:s utsagor och Jesu egna vittnesbörd grundade trosöfvertygelse, att vår Herre och Frälsare är Guds enfödde, af evighet personligt lefvande Son, icke förtjänar afseende. Jesus från Nasaret är således född enligt naturens vanliga ordning af Josef och Maria. Detta hindrar emellertid ej ff. att förklara (s. 22): »Kristus återspeglar Gud helt och fullt för oss, så att, om vi vilja lära känna Gud och hans väsen och vilja i förhållande till människorna, böra vi återgå till Kristi person. Han återgifver alla gudomliga egenskaper (kärlek, rättfärdighet, sanning, helighet o. s. v.), såvidt dessa öfver hufvud kunna framträda i en ändlig person i en ändlig värld.» Sid. 23 yttrar ff. om samma ämne: »Sammanfattningen af alla de gudomligt-mänskliga egenskaper, genom hvilka Jesus uppenbarat Gud, kalla vi hans syndfrihet och förstå därmed, att han i utförandet af den kallelse, som han fått sig anförtrodd och åt hvilken allt hos honom var helgadt, aldrig afvek från den sedligt rätta vägen.» På grund af denna hans fullkomligt sedliga vandel — så fortsätter ff. enligt det gamla socinianska receptet — har denne nasaré Jesus »blifvit värdig en sådan

upphöjelse, att alla tungor skola bekänna honom såsom sin Herre (Fil. 2: 11)».

Jesu Kristi verk behandlar ff. sid. 24—27. Förf. undviker att lämna någon som helst utredning af hvad vår troslära plägar kalla den objektiva återlösningen och försoningen. Själfva de trenne uttryck, med hvilka denna framhålles i 2:a artikelns utläggning, anför han visserligen, men tillägger vid hvartdera ordet inom parentes: »förlossar, förvärfvar, vinner». Den förklaring, som nu följer, är alltför betecknande för att icke här ordagrant meddelas: »Kristus *frälsar oss från synden* d. v. s. öfverträdandet af Guds bud, därigenom att han gifvit och gifver oss kunskap om den rättfärdighet Gud kräfver af oss och kraft att utöfva densamma. Denna kraft härleder sig från den gudsförtröstan, som han väcker i oss, ty det är ytterst bristande förtroende till Gud, som gör, att vi falla i synd.»

»Kristus *frälsar oss från döden* såsom höjdpunkten och sammanfattningen af det fysiskt onda i världen, af Paulus (Rom. 8: 21) kalladt 'förgänglighetens träldom', därigenom att han beskär oss den sanna gudsförtröstan, hvilken förlänar oss ett andligt herravälde öfver natursammanhangets tryck och tvång och därigenom öfvervinner all dödsfruktan.»

»Kristus *frälsar oss från djäfvulen* dels så, att han genom att gifva oss en sann gudsförtröstan borttager all fruktan för en ond andevärld, dels så, att han omsider befriar oss från all synd.»

I och med dessa förklaringar har ff. tydligen förnekat den djupaste, egentliga innebörden af hvad vi enligt bibelns språkbruk pläga kalla försoningen eller återlösningen (i objektiv mening), detta verk, som vår Frälsare, enligt hvad den heliga skrift genomgående betygar, principiellt en gång för alla fullbordat i och genom sin offerdöd på korset.

Men ehuru ff. ingenting har att meddela sina lärjungar om själfva *saken*, finner han sig dock af vissa skäl föranlåten att till ersättning låta ett traditionellt *ord*, en vedertagen kyrklig *term* kvarstå. Han skrifver: »Luther säger, att Kristus har förlossat, förvärfvat och vunnit oss. Men han har därmed icke velat bestrida, att Kristus alltfort är vår Frälsare. Att han talar om Kristi verk såsom något förgånget, sammanhänger med hans tanke på den frälsaregärning Kristus en gång för alla gjorde för människorna, då han 'icke med guld eller silfver, utan med sitt heliga och dyra blod och sitt oskyldiga lidande och död' åvägabragte hvad vi med bibliskt språkbruk kalla försoningen.»

Hvad för åsikt hos ff. ligger väl bakom dessa talesätt? Ej ett enda ord ger han oss till upplysning härom. Hvarför tiger han månne just i denna punkt, hvarpå hela vår frälsning hänger? Och hvilka svar lägger han väl sina konfirmander i munnen på de frågor under texten, som han på detta ställe anbragt: »Hvilken betydelse har Jesu offer i religionshistoriskt hänseende? I hvilken mening gjorde Kristus detta offer för oss? Har han gjort sitt offer i stället för oss? Huru skall man förstå skaldens ord, att »blod är morgonrodnan till en hvar försoningsdag»? — En läsare af dr Fries' bok i dess hela sammanhang torde knappt behöfva stanna i ovisshet härom.

Vid behandlingen af katekesens ord om »frälsningen från djäfvulen» ser sig ff. nödsakad att beröra frågan om den onda andevärlden. Här liksom så ofta är det nästan omöjligt att komma till klarhet beträffande ff:s egentliga och innersta mening. Han säger (s. 26) »Syndens för oss oförklarliga ursprung och hemlighetsfulla makt i världen *kalla vi* djäfvulen, hvilken vi *i föreställningen* gifva personlig gestalt.» Och vidare: »Antagandet af en god och en ond andevärld (»änglar» och »dämoner») har för den kristna människan

ingen praktisk betydelse annat än i symboliskt syfte, liksom sådana väsens tillvaro eller icke tillvaro är obevislig.» Hela N. T:s läroframställning om den goda och den onda andevärlden ignorerar ff. med suveränt godtycke. Ja, han lämnar alldeles ur räkningen vår Herres Kristi ofta upprepade, uttryckliga undervisningar inför lärjungakretsen om de andemakter, det här är fråga om. Han saknar blick för den eminenta betydelse, detta lärostycke äger i sammanhanget af den heliga skrifts framställning om Kristi världsåterlösningsverk. Allt sådant lämnar ff. utan vidare å sido. Han tyckes betrakta hela talet om en ond andevärld såsom en fantasiskapelse af människorna själfva. Hvad betyder väl den djupare kristliga erfarenhetens och världshistoriens vittnesbörd, hvad gälla väl den gudomlige återlösarens och hans apostlars upplysningar, försäkringar och varningar i afseende på den onda andevärlden gentemot den själftagna, obegränsade auktoriteten af de modärna teologernas maktspråk!

Innan vi lämna ff:s behandling af läran om Jesu person och verk, anser jag mig skyldig mina läsare att icke undanhålla för dem ett sällsamt aktstycke, som ff. infogat i sin konfirmationsundervisning. Det står i sammanhang med hans kristologiska och soteriologiska framställningar och synes vara afsedt att utgöra ett slags kompletterande illustration därtill. Det är ett register öfver »Nya testamentets bildspråk och uttryckssätt om Kristi person», meddeladt (sid. 103 f.) af ff. »efter W. Bornemann». Då det skulle förlora på att blott i utdrag citeras, må det här fullständigt följa. Det ser ut sålunda: »Konung, herre, slaf, förstfödd, enfödd son, husfader, vän, broder, brudgum, make, läkare, skräddare, herde, skördeman, såningsman, lärare, förare, åkerman, profet, byggmästare, husherre, mästare, borgesman, befriare, segrare, konungason, tjuf, resande, tjänare, domare, fattig, rik, hungrig, fången, törstig, skriftlärd, döpt, hjälte, hjordägare, sän-

debud, furste, konungarnes konung, arftagare, ombudsman, brefskrifvare, lagstiftare, fridsstiftare, glädjegifvare, banbrytare, invånare, fältherre, biskop, medlare, hertig, föregångare, begynnare och fulländare, vittne, friköpare från skuld och gäldenärskap, brandanläggare; höna, lamm, räf, fågel, lejon; ljus, blixt, bref, spis och dryck, dörr, hvetekorn, väg, vinstock, hufvud, klädnad, byggnadsgrund, hörnsten, förstling, lukt, bild, förebild, lif, afglans, morgonstjärna, den militäriska subordinationen, de forna generationerna; Immanuel, Guds son, människosonen, Davids son, tempel, sabbat, Guds tjänare, Jonas, Salomo, Elias, Mose, Johannes Döparen, David, Betel, kopparormen, manna, Abraham, förbundsarken, Adam, påskalammet, förbundsoffer, klippan, syndoffer, Abrahams säd, ny lagstiftare, profeterna, änglarna, öfversteprästerna, Aron, Melkisedek, lag, förbund, stiftshyddan och dess kult, Jesse rot; födelsen af den Helige Anden och jungfrun, räddaren från synden, uppfyllaren, visheten, herren öfver allt, himmel och jord, den rättfärdige, den allestädes närvarande, Logos, den andeuppfyllde, den af Fadren beseglade, lifvet, uppståndelsen, sanningen, Herre och Gud, lifvets furste, den helige och rättfärdige, den försonande, alla världens makter, lagens ände, omskärelsens tjänare, gudomlig kraft och gudomlig vishet, skapelseförmedlaren, Guds lekamen, löftenas uppfyllelse, anden, den gudomliga härligheten, Guds beläte, Gud i Kristus, försoning, de troendes inre lif, förbannelsen, den sanna människans urbild, sammanfattningen till ett, nyskapelsens princip, friden, församlingens äkta man, preexistensen, förnedringen, upphöjelsen, den förstfödde af kreaturen, fullheten, vishetens och kunskapens alla skatter, filosofien, Guds gåfva, gudomens fullhet, den i Gud förborgade, det eviga lifvet, den sanne Guden, den gudomliga härlighetens afglans, världsuppehållaren, syndautplånaren, salighetens furste, Guds sändebud.»

Hvad skall man tänka om denna vidunderliga inventarieförteckning? I dess sammanrafsade oordning och brokiga mångfald verkar den blott som en löjeväckande karrikatyr; ej det minsta upplysande eller uppbygglig. Hvad är månne egentligen dess syftning? Hvad vill man därmed vinna vid de ungas undervisning om Kristi person och verk? Det faller genast i ögonen, att de allra högsta, hemlighetsfulla lifsförhållanden i fråga om vår Frälsares person och återlösningsverksamhet, hvilka den heliga skrift tydligen framhåller såsom evigt orubbliga realiteter, bildlöst och klart uttalade af Jesu apostlar under ledning af uppenbarelsens Ande, liksom ock af Jesus själf, med användning af de uttrycksmedel, det mänskliga tungomålet äger att tillgå — hvarje insiktsfull läsare finner lätteligen, hvilka dessa äro — här befinnas huller om buller uppradade i paritet med en massa uttryck, som vid första blick ge sig självfva tillkänna såsom blott figurliga talesätt, godtyckligt lösryckta detaljer ur färgrika paraboliska taflor, genom hvilka de heliga tingen, de öfverjordiska sakförhållandena skola i någon mån åskådliggöras för oss sinnevarelser på jorden från ena eller andra sidan. Hvad verkan — jag upprepar min fråga — åsyftar man att framkalla hos de unga sinnena genom detta i fullaste mening okritiskt hoprafsade sammelsurium, detta på biblisk insikt såväl som på pädagogisk urskillning totalt blottade hopkastande af sublima öfverjordiska lifsrealiteter samt jordiska sinnebilder. Kan afsikten verkligen vara den, att genom taskspelarknep (Efes. 4: 14) de gudomliga mysterierna skola bortblandas, förväxlas med bara bilder och på den vägen förlora sin djupa sakvalör? Jag törs ej uttala det enligt all sannolikhet riktiga svaret på denna fråga. Men frågan — den åtminstone må stå här till vidare eftertänkande.

Sid. 30 f. handla *om bönen*. Äfven i detta lärostycke möter oss, liksom så mångenstädes hos ff., en förvillande

hopblandning af sanna och osanna, bibliska och obibliska tankar. Ganska vackert talar ff. till en början om bönen såsom hjärtats samtal med Gud. Men så grumlas framställningen helt plötsligt genom följande sats: »Då vi ej kunna tänka oss, att Gud låter sig påverkas af våra böner, hvarom Luther gång efter annan erinrar i uttydningen till Fader vår, kan bönhörelse icke bestå i något annat än — — öfverensstämmelsen mellan vår vilja och Guds vilja.» Förf. är dristig nog att beropa sig på själfve Luther, den lika mäktige som barnsligt ödmjuke bönhjälten, till stöd för sitt förnekande af den direkta bönhörelsens faktum. Ff:s beropande på utläggningen i 2 och 3 bönpunkten i Luthers katekes saknar emellertid berättigande. Att Guds rikstankar i världen gå sin konungsliga bana framåt, äfven om vi uraktlåta att bedja om Guds rikes tillkommelse; att den gudomlige världsregentens vilja och befallningar verkställas i stort, oberoende af de mänskliga individernas böner, detta är något som både uppenbarelsen och världshistorien bekräfta, och *detta* är det, som Luther i sin utläggning af 2:a och 3:e bönen i Fader vär med all rätt framhåller. I motsatt fall, det är: ifall Gud i sitt handlande skulle vara beroende af oss och våra böner, vore han icke Gud. Denna sanning upphäfver emellertid ingalunda det underbara förhållandet, att Gud — *enligt hvad han uttryckligen lofvat och själf har i sin kärlek anordnat* — verkligen gör *direkt* afseende på de sinas böner vid sin styrelse i stort och smått. »Att Gud låter sig påverkas af våra böner», bönhörelsens realitet i allra egentligaste mening, betygas i hela den heliga skrift; och verkligheten häraf, om ock ett för människoförstånd obegripligt mysterium, vinner städse på nytt bekräftelse nu liksom under alla tider, stundom ända in uti de minsta detaljer, i troende bedjares lif och skickelser liksom i Guds folks samfällda erfarenhet under hela dess tillvaro och historia.

Sid. 43 f. behandlas *1:a hufvudstycket i katekesen.* De tre första buden handla enligt ff. »om sann och falsk gudsförtröstan». Framställningen inledes här med följande ord: »Den sanna gudsförtröstan sammanfaller med kärleken till Gud och ådagalägges af en kristen genom att hålla Guds bud och älska medmänniskorna. Ty människan kan icke älska Gud på något annat sätt än genom att i förtröstan på honom göra hans vilja i förhållande till medmänniskorna.» I strid mot den bepröfvade regeln: *bene docet, qui bene distinguit* låter ff. gudsförtröstan vara ett och detsamma som kärleken till Gud. Bibelns lärosätt stämmer ej fullt härmed; och i troende kristnas erfarenhet är, som bekant, skillnaden ganska tydlig mellan förtröstan och kärleken, hvad bådas väsen och yttringar angår. För öfrigt framskymtar redan här den afgjorda tendens, som ff. delar med den skola, han följer, att låta det direkt religiösa förhållandet från människans sida gentemot Gud bortskymmas af, ja rent af ersättas genom det socialt-etiska.

Samma tendens kommer än bestämdare till synes vid ff:ns behandling (sid. 48 f.) af *Senare taflans bud*, hvilkas innebörd han sammanfattar under rubriken: »*Om grundlagarne för allt ordnadt samhällsskick*». Enligt ff:s framställning hafva dessa bud egentligen blott att göra med den sociala etiken. Den individuella kommer ej i betraktande. Bjärt faller denna ensidighet i ögonen, då ff. t. ex. beträffande självmord (s. 50) yttrar: »Vårt eget lif hafva vi icke rätt att afhända oss, emedan detta skulle innebära allas rätt att genom självmord undandraga sig sina förpliktelser som samhällsmedlemmar och således hindra samhället i dess helhet att fullgöra sin moraliska uppgift i världen. Dessutom härleda sig de flesta självmord af fruktan för timliga straff för brottsliga gärningar och kränka härigenom rättfärdighetens idé, hvilken kräfver ett af rättvisans målsmän ådömdt och af den skyl-

dige utståndet straff.» Likaså när ff. (s. 52) sätter lögnens förkastlighet och vådlighet icke i dess kränkande af sanningens Gud utan däri, att »den som i sitt dagliga lif är mindre noggrann i sannfärdighet angående sin nästa, han frestas också att inför rätta vara osannfärdig». Till och med vid 9:e och 10:e budet vändes udden bort från det enskilda syndande subjektet och riktas blott utåt, då det där heter: »Hufvudvikten i dessa båda bud faller på orden 'du skall icke hafva lust' och 'du skall icke begära'. Vi måste bekämpa den onda lusten hos samhällets medlemmar att öfverträda grundlagarne för allt ordnadt samhällsskick. Detta sker genom uppfostran i hemmet, i skolan och i kyrkan, genom undervisning, goda exempel och lämpliga lagar.» Allra sällsammast ter sig ff:s ensidigt socialt etiska åskådning, då han t. o. m. (sid. 54) gifver följande allmänna definition på *synden:* »All öfverträdelse af de eviga grundlagarne för samhällsskicket och alla andra på dem grundade lagar, seder och inrättningar, äfvensom lusten därtill kalla vi synd.» En liknande bestämning möter (sid. 56) i dessa ord: »Allt det som hindrar den sanna gudsförtröstans och kallelsetrohetens *sedliga världsherravälde* bör af oss undflys som synd.»

Om *nådens ordning* handlar sid. 61 f. Sedan ff. här på de första raderna berört läran om bättringen efter omvändelsen med begagnande af katekesens vedertagna termer, fortsätter han: »Genom denna bättring har människan kommit till medvetande om sitt gudsbarnaskap och vill nu lefva såsom det ägnar och anstår ett Guds barn. Det erkännande, Gud härigenom gifver människan angående detta förändrade tillstånd, kalla vi *rättfärdiggörelsen.*» Det är svårt att ur dessa ytterst grumliga satser få någon klar föreställning om, hvad ff. menar. Så pass mycket är dock tydligt, att »omvändelsen» bringar människan till medvetande om det gudsbarnaskap, som redan den naturliga födelsen skänkt henne i

och med det lekamliga lifvet. Att ff:s mening är denna, framgår tydligare på andra ställen i hans bok, såsom sid. 79, där han, polemiserande mot baptisterna, yttrar sig på följande sätt: »De utgå från den alltigenom falska föreställningen, att vi först skola uppfostras till att blifva Guds barn, innan Gud vill erkänna oss som sådana, då tvärtom det sanna förhållandet måste vara, att vi i hem, skola och kyrka skola uppfostras såsom Guds barn, emedan vi *från vårt första inträde i världen* äro det. Ty härvid gäller samma förhållande som i den vanliga uppfostran: vi uppfostra våra barn, ej för att de skola blifva det, utan emedan de redan äro det från första stunden af sin tillvaro. Genom dopets sakrament hälsa vi alltså hvarje kristet barn välkommet till lifvet, att där med Guds nåd växa upp, lefva, verka och dö såsom ett Guds barn och himmelrikets arfvinge.» Enligt ff:s förmenande behöfves det blott, att människorna genom förståndig undervisning »bli medvetna om sitt gudsbarnaskap». I analogi härmed innefattar »*rättfärdiggörelsen*» ingalunda någon objektivt benådande domshandling hos Gud med afseende på den till lefvande tro på Kristus komna människan, såsom Luther och den evangeliska kyrkan lärer i enlighet med bibelns lärosätt (Rom. 4: 4—8; Joh. 1: 12; Gal. 4: 5; 3: 26 f.; Rom. 8: 14—16 o. a. st.) Nej, *rättfärdiggörelsen* är enligt ff. »det erkännande, Gud härigenom» (d. v. s. därigenom att människan kommit till medvetande om sitt gudsbarnaskap) »gifver människan angående detta förändrade tillstånd» (att hon nämligen, numera medveten om att hon är och alltid varit Guds barn, vill lefva såsom det ägnar och anstär ett sådant).

För hvarje luthersk kristen med någon bibelkunskap och någon kännedom om vår ev. luth. församlings trosöfvertygelse och lärosätt torde det vara uppenbart, i hvad mån detta oklara svammel kan sägas återgifva N. T:s och vår kyrkas lära om den kardinalpunkt, det här gäller. Dock,

äfven här måste skenet räddas. Omedelbart invid nu anförda fraser vågar ff. med spärradt tryck ordagrant infoga vår katekesutvecklings korrekta definition på »rättfärdiggörelsen»! Huru pass mycket omdömesförmåga tilltror månne ff. sina läsare?

Sid. 64 f. afhandlas *Guds rikes fulländning*. Med en hjälplöshet, som kunde kallas rörande, om den icke vore så upprörande hos en i vår evangeliska kyrka tjänstförrättande prästman, förklarar dr Fries här, att vi just ingenting veta om de yttersta tingen. »Allt det, som är i tiden, är förgängligt. Intet är evigt. Därför tränger sig på oss den religiösa öfvertygelsen, att det närvarande blott är en genomgångsform för något annat och högre» o. s. v. Förf:s själfbekännelse om sin ignorans i afseende på slututvecklingen af vårt släktes tillvaro på jorden är karaktäristisk för denna skenbart ödmjuka agnosticism, som själfviljande stuckit ut ögonen på sig genom att förnämt sätta sig öfver den gudomliga uppenbarelsens vittnesbörd, liksom om någon sådan ej funnes till. Den förtjänar här aftryckas:

»I kraft af förgängelsens lag finnes för allt i denna tillvaro en 'yttersta dag'. Denna inträffar för den enskilda människan med den lekamliga döden, för hvarje enskildt folk i det ögonblick, då detta utdör, och för människosläktet i den stund, då den sista människan insomnat i döden. (!) Om detta ögonblick, då alla Adams barn hafva öfvergått i en annan tillvaro, hvilken vi ofta kalla 'evigheten', och i denna mening den sista, stora dagen inträffat, då jordens uppgift såsom boning för människan upphört, och värdet af hvarje människas liksom släktets insats genom jordetillvaron i Guds evighetsrike är afgjordt (= den yttersta domen), sammanfaller med vår planets kosmiska undergång, eller människosläktet långt därförut genom brist på existensmöjlighet utdött, veta vi icke. Likaledes är det oss obekant, om människosläktet skall nödgas genomlöpa äfven ålderdomens sta-

dium med aftagande kropps- och själskrafter, eller om det plötsligt i blomman af sin utveckling, då det hunnit längst i fromhet och kultur eller i ondska och fördärf, skall genom en kosmisk katastrof med ens afsluta sin jordiska historia».

Ett slags kommande *uppståndelse från de döda* synes ff., oväntadt nog, erkänna. Men här liksom öfverhufvud utgår han icke från den hel. skrifts vittnesbörd om saken, utan han härleder de kristnas hopp i det hänseendet egentligen blott från vårt eget subjektiva föreställningssätt. Hans ord lyda så: »Med uppståndelsen förstå vi personlighetens lif och utveckling för Guds rike i en annan tillvaro från den ena klarheten till den andra. Vi förmå icke tänka oss detta uppståndelsens lif annat än i någon form af kroppslighet och tala därför om förklarade kroppar hinsidan grafven. Huru dessa förhålla sig till de lifsväsenden, cellerna, hvilka här i tiden uppbyggt vår lekamlighet, är oss obekant, men vi kunna förmoda att ett samfund alltid äger rum.»

Sid. 67 f. framställer läran om *nådemedlen i allmänhet* Ff. berör därvid frågan, hvarför vi skola ha både ord och sakrament, då ju dock Guds nåd tillbjudes och meddelas oss (eller, såsom ff. uttrycker sig: »vi tillbjudas och meddelas Guds nåd») genom det ena lika bra som genom det andra nådemedlet, hvadan alltså ettdera kan tyckas vara öfverflödigt. Vid utredningen af den frågan faller det ff. ej in att hänvisa därpå, att kyrkans gudomlige Herre, som bäst vet, hvad vi behöfva, själf har gifvit sin församling både sitt ord och sakramenten. I stället beropar sig ff. blott på den omständigheten, »att det gifves tillfällen, då vi endast genom ett af dessa nådemedel kunna komma i åtnjutande af Guds nåd.» Härvid fortsätter ff.: »För öfrigt är behofvet af det ena eller andra slaget af nådemedel olika för icke blott enskilda personer, utan för hela samhällsklasser och hela tidsepoker. För närvarande vill det synas, som om vi hade mera behof af

ordet; i forna tider var förhållandet motsatt, och det är icke uteslutet, att så ånyo kan blifva händelsen.» I enlighet med sin teologiska skolas subjektivistiska skaplynne bortser ff. vid detta resonnemang från det objektivt existerande lifsbehofvet af såväl det ena som det andra af de nådemedel, som kyrkans Herre uttryckligen, helt säkert ej utan de viktigaste skäl, har anvisat oss för det inre lifvets allsidiga utveckling och välbefinnande. Förf. vet blott att tala om det *subjektivt förnumna behofvet* i ena eller andra riktningen. Detta skall vara bestämmande för församlingens ställning till och begagnande af det ena eller andra nådemedlet. Det tyckes ej falla honom in, att det *kan* vara och i de flesta fall också *är* en abnormitet, ja ett dödligt krankhetstillstånd hos det inre lifvet, som ger sig tillkänna i detta bristande behof af och detta försummande af vare sig Guds ord eller nattvarden eller båda delarna.

I detta sammanhang må ock uppmärksamheten fästas på den pastorala vägledning i afseende på den heliga nattvardens bruk, som ff. (sid. 91 f.) anser lämpligt att gifva sina konfirmander, hvilka han åtagit sig att kyrkligt uppfostra. Hans ord äro dessa: »Konfirmationen förekommer endast en gång och utgör för de flesta medlemmar af vår kyrka den enda stora, offentliga högtiden i deras lefnad. Nattvardsfirningen (med skriftermålet) kan däremot upprepas huru ofta som helst, ehuru en bestämd om ock omedveten tendens synes vilja gifva dess begående en sådan karaktär, att man endast en gång i sitt lif skall mottaga den heliga måltiden och genom densamma invigas till de uppgifter, som hvarje kristen människa skall på sin plats i världen under sin korta lefnad utföra i Guds rikes tjänst.» Icke den gudomlige stiftarens ord: »så ofta som I detta gören» o. s. v.; nej, den rådande »tendensen» hos ett från Herrens stiftelser bortvändt släkte, den synbart öfverhandtagande, djupt beklagliga afvog-

heten hos både yngre och äldre mot den heliga måltidens fortsatta bruk tyckes det vara, som enligt ff:s mening må bestämma de konfirmerades åskådning och skick i fråga om bruket af altarets sakrament!

Sid. 70 f. sysselsätter sig ff. med att utreda, hvad som menas med »*Guds ord*». Såsom bekant har vår evangeliska kyrka alltid med allt skäl plägat göra noggrann åtskillnad mellan det ursprungliga, normativa gudomliga sanningsordet i den heliga skrift och Guds ord i relativ och härledd bemärkelse, kyrkans vittnesbörd i tal och skrifter, hvilket i Skriftens ord har sin källa och sitt rättesnöre (»*canon*»). Denna åtskillnad bemödar sig dr F. att utplåna. Här liksom vid så mången annan afvikelse från luthersk trosåskådning bjuder han till, enligt sin teologiska skolas vanliga sätt, att tvinga själfve Martin Luther att vara sin bundsförvant. Efter att med föga takt inför en okritisk ungdom ha yttrat sig om Luthers ställning till bibelkanon, kommer han med det påståendet, att Luther var »beredd att tillerkänna äfven anderika psalmer» (kyrkosånger) »och teologiska skrifter kanoniskt anseende». Medelst det där flertydiga uttrycket »kanoniskt anseende» skall här helt oförmärkt den föreställningen bibringas de unga, som om Luther likställt kyrkliga andaktsböcker eller bekännelsen med bibelns »kanoniska böcker» — så vidt kändt är, en uppgift, som saknar all grund, huru högt Luther ock satte sådana bibliskt haltfulla människoskrifter, som kunna ge frälsnings- och sanningssökande själar vägledning till saligheten, och i *denna* mening tjäna dem till *rättesnöre*.

I samma syfte, för att draga ned den heliga skrifts ord ungefär till nivån af kyrkans ord genom att utsträcka »ingifvelsen» äfven till hvarjehanda kyrkliga människoskrifter, yttrar sig ff. (sid. 71 f.) på följande sätt: »Men icke blott bibelns böcker, af hvilka och när de än blifvit författade, äro

Guds ord, utan detta gäller äfven om andra skrifter. 'All skrift, af Gud ingifven, är nyttig till undervisning, till bestraffning, till upprättelse, till tuktan i rättfärdighet' (2 Tim. 3: 16). Bland dessa kunna vi särskildt nämna våra s. k. bekännelseskrifter, sammanfattade i den s. k. Endräktsboken af år 1580, psalmboken, evangelieboken och andra allmänt brukade heliga böcker.» För kunniga bibelläsare torde det ej behöfva påpekas, huru Pauli ord i detta citat, hvilka, enligt hvad ställets hela sammanhang tydligen visar, syfta på Israels »heliga skrifter» i G. T., här missbrukas af ff. för att bevisa riktigheten af hans grundlösa föregifvande om pariteten mellan bibelordet och allehanda af kyrkosamfundet uppställda religiösa skrifter. Hvilken brist på klarsynthet erfordras ej hos den andliga blicken och hvilken förskämning af den andliga smaken för att så kunna jämnställa »ingifvelsen» hos t. ex. Lukasevangeliet, Johannesevangeliet eller de apostoliska brefven med — uppsättandet af »endräktsboken af år 1580»! Huru pass mycken »gudomlig ingifvelse» och auktoritativ betydelse ff. f. ö. tillerkänner den sistnämnda, kan ej vara obekant för dem, som uppmärksamt följt dr Fries' skriftställeri.

Ett viktigt stycke i en »konfirmationsundervisning» är framställningen af *konfirmationens* egen innebörd. Åt det ämnet ägnar ff. sin uppmärksamhet sid. 88 f. Närmast faller det härvid i ögonen, att denna kyrkliga handling icke ställes i något slags direkt förbindelse med dopet och dopförbundet. Den bristen sammanhänger naturligtvis därmed, att ff. vid behandlingen af dopet icke med ett enda ord omnämner dopförbundet själft.

Ff:s redogörelse för konfirmationshandlingen innehåller vissa tankar, som äro så utmärkande för denne författares åskådning och praxis, att de torde böra här meddelas. Det heter (sid. 90): »Den trosbekännelse, som de (konfirmanderna) aflägga efter gammalt, ärevördigt formulär, hvilket symboli-

serar, låt vara ofullkomligt, kristendomens inre enhet och öfverensstämmelse med sig själf tiderna igenom, innebär således ingen annan förpliktelse till den (svenska) evangelisk-lutherska kyrkans läror, än att dess medlem förklarar sig aldrig skola smäda och håna sin andliga moder och hennes heliga bruk och seder, utan i stället, så vidt samvete och öfvertygelse tillåta det, omfatta och utbreda hennes uppfattning af evangelium, eller i mån af behof kritiskt undersöka och pröfva sanningen af densamma samt påyrka och söka genomföra, med lagliga och osjälfviska medel, de rättelser och förbättringar eller till och med fullständiga förändringar, som kunna befinnas vara uttryck för rättfärdighet och sanning». Med dessa tankar står det ock i öfverensstämmelse, att konfirmationen till sitt väsen förklaras i första rummet vara »en den unges invigning till frihet i åskådning». Härtill fogas emellertid i definitionens fortsättning äfven vissa moment af mera positivt innehåll.

Det bör ju icke kunna öfverraska, att den bild af en konfirmerad kristen, som möter oss i ofvan anförda framställning af ff., är bilden af en emanciperad nutidskristen af modärn snitt. »Lärjungen är icke öfver sin mästare, men hvar och en fullärd blifver såsom hans mästare» (Luk. 6: 40). Konfirmationshandledningen skall, enligt denne ff:s förmenande, fostra den unga människan till en person, som i sig själf, i sitt eget sunda förstånds synvidd och synkraft, sitt eget personliga godtfinnande, sitt individuella naturliga samvete med all rätt anser sig äga det ofelbara måttet och normen för allting och som fördenskull med mycken självmedvetenhet finner sig befogad och duglig att kritiskt bedöma och mästra allting i kyrkosamfundet, ja, också fordra där ändringar och reformer af det bestående skicket i lära och samhällsinrättningar enligt de, naturligtvis ofelbart riktiga, åsikter, han själf hyser.

Samma naivt förnumstiga individualism, som med kritisk självsäkerhet vill på egen hand bedöma och reformera jämväl i fråga om det högsta i lifvet, självfva kristendomen, kyrkan och skriften, bör rimligtvis bli frukten och behållningen hos de konfirmerade ungdomarne af den en smula filosofiskt färgade utredning, som ff. sid. 95 f. gifver sina lärjungar beträffande det spörsmålet, *huruvida kristendomen bör kunna anses vara den fullkomliga, den högsta religionen.* Till en början låter ff. sina lyssnande unga vänner veta, att »kristendomen icke kan bevisas vara den högsta religionen, utan är endast af sina bekännare erkänd såsom den högsta, ja den absoluta religionen». Därpå framhållas »åtskilliga omständigheter, som hänvisa på att kristendomen bör anses såsom den högsta religionen», såsom att den har de flesta anhängare, visar den största böjligheten och föryngringskraften m. m., hvarjämte den »kunnat tillfredsställa alla hittills kända, verkligt religiösa behof». Och så kommer då ff. till slut efter rätt vidlyftiga resonnemang fram till självfva hufvudsaken: kristendomens eget vädjande till lifvets och erfarenhetens bevis enligt Joh. 7: 17.

I stället för att nu något stanna just vid sistnämnda kardinalpunkt, som sannerligen kunde både behöfva och förtjäna en åskådlig, praktisk utredning — knappt en skymt af en sådan gifver ff. på de få raderna härom efter allt det föregående ordrika filosoferande pratet — skyndar ff. genast åter till samma favoritämne, hvarmed han hade begynt, liksom vore det sagda ännu icke nog, och fortsätter: »En annan fråga är, om man kan tänka sig en högre religion än kristendomen. En sådan skulle blifva nödvändig, ifall kristendomen förlorade sin böjlighet och till följd häraf äfven sin förmåga att tillfredsställa kommande religiösa behof.» Hvad ff. nyss förut tycktes vilja medgifva, kristendomens absoluthet, det sättes alltså nu återigen under debatt. Det skulle

ju ändå — så förmenar ff. — kunna hända, att kristendomen framdeles förlorade sin böjlighet och således ej längre kunde motsvara mänsklighetens religiösa behof. Och då bör den naturligtvis ersättas genom någon ännu bättre och böjligare religion. Att mänskligheten skulle allt framgent ha att böja sig för kristendomen, det bör ju icke gärna sättas i fråga. Att fordra något sådant, vore ju nästan en majestätsförbrytelse mot den högt utvecklade kulturmänsklighetens suveräna autonomi! Nej, religionen måste böja sig och rätta sig efter mänskligheten, allt eftersom denna går framåt i sin utveckling och i enlighet därmed uppställer sina kraf på religionen! Så höfves det den modärna nutidsmänniskan att tala.

Efter alla föregående *om* och *men* afslutar ff. sina funderingar i afseende på föreliggande punkt med att benäget göra kristendomen denna höflighetsbetygelse: »I och för sig är det emellertid *ingen orimlighet att antaga*, att kristendomen är den högsta religionen och Jesus Guds högsta uppenbarelse i denna värld.» Och det antagandet motiveras därpå genom följande sannolikhetsargumentation: »Ty om också utvecklingen går från det lägre till det högre, får man dock ej förgäta, att all jordisk utveckling företer bilden af progress, kulmen och regress, och att mänskligheten i vissa förmögenheter redan kan hafva passerat kulmen. På grund häraf är det tänkbart, att religionen till dess jordiskt mänskliga sida redan nått sin höjdpunkt i kristendomen och Jesu Kristi person, och att all vidare progressiv utveckling endast kan betyda ett djupare tillägnande af kristendomens idéer och Jesu person, ända till dess att den religiösa regressen inträder i samband med mänsklighetens undergång, såvida icke dessförinnan den mänskliga jordetillvaron är afslutad.»

Man lägge märke till, att allt detta är afsedt för »konfirmander af mycket skiftande samhällsställning och med olika förkunskaper» (se bokens förord!).

Hvilken pädagogisk vishet och takt!

Dock, äfven om vi härvid lämna pädogogiken åsido — hvad blir månne hos hvarje verklig kristen totalintrycket af hela denna jämförelsevis så omständliga diskussion inför omogna konfirmander om kristendomens ställning, huruvida den är den fullkomliga religionen eller den bör aflösas af någon annan?

Tänkom oss ett barn af de förträffligaste föräldrar, som under många år, ja årtionden, med oaflåtlig hängifven kärlek och självuppoffring fostrat, vägledt, lyckliggjort sitt barn och skaffat det en betryggad lefnadsställning — månne det kan falla ett sådant barn in att efter ett antal år börja tänka efter, om ej skäl skulle kunna förefinnas att uppsäga förbindelsen med föräldrahemmet såsom varande ej det fullkomligaste? Eller tänkom oss ett i fullaste mening lyckligt äktenskapsförbund, som dagligen på nytt bereder både man och hustru ljufvaste sällhet — är det väl rimligt eller tänkbart, att den ene eller andre af makarne då och då anställer ett slags beräkning eller inför andra debatterar den eventualiteten, att den närvarande husliga lyckan till äfventyrs kunde, kanske t. o. m. borde utbytas mot någon annan ännu större, naturligtvis sedan skilsmessa i laga ordning föranstaltats?

Lämna vi nu dessa bilder — och de äro ej godtyckligt valda, utan användas af bibeln själf just i fråga om vår religiösa förbindelse med Gud i Kristus Jesus — och vända oss till själfva saken, som det nu gäller: låter det väl rimligtvis tänka sig, att någon som verkligen lärt känna sin Gud och Frälsare och i hans gemenskap äger och åtnjuter nådaståndets frid, barnaskapets ljufva frihet och sällhet, kan man, säger jag, tänka sig, att en sådan i Kristus lefvande kristen i de allvarligaste stunder med kylig dialektik sitter och teoretiserar öfver kristendomens värde, huruvida detta är oöfverträffligt; och ej blott detta, utan t. o. m. därvid kom-

mer till det resultat, att under vissa eventuella tids- och kulturförhållanden det skulle kunna framdeles bli nödigt, att kristendomen här i världen utbyttes mot en annan ännu högre och mer tillfredsställande religion, och så till sist finner sig böra besvara sagda fråga med detta ljumma, fadda, negativa medgifvandet, att »det i och för sig icke är någon orimlighet att antaga, att kristendomen är den högsta religionen och Jesus Guds högsta uppenbarelse i denna värld»?

Sid. 98 f. gifver ff. med Jesu ord Joh. 4: 23 f. till utgångspunkt en bild af »den högsta religionen». Den tillbedjan af Fadern i anden och i sanningen, som Herren å anförda ställe framhåller, förklarar ff. vara »den enskilda människans bönelif med Gud i hennes inre sedligt-religiösa personlighet — utan tempel, symboler och yttre religiösa anstalter — samt i sanningens bevisning genom gärningen i lifvet.» Öfverraskande är det, att ff., som eljest går i ledband af den ritschlska skolans föreskrifter och åskådningar, här så förbiser idén af Guds rikes samfundsorganism, som ju plägar med en viss styrka betonas inom nämnda riktning, och i stället blott talar om »den enskilda människans» bönelif. På liknande individualistiskt vis sätter han (s. 99) såsom yttersta mål för religionens utveckling »den enskilda själens fullkomliga enhet med Gud i tankens och lifsgärningens enda bön: Fader, ske icke min vilja utan Din!»

Ff. finner i nyss nämnda ord af Herren (Joh. 4: 23 f.) uttaladt, att Guds rätta tillbedjan utesluter all tanke på »tempel, symboler och yttre religiösa anstalter», och att »alla yttre anstalter hafva sin betydelse (blott) intill tiderna för alltings återställelse (Ap. G. 3: 21)». Jag kan ingalunda finna, att nämnda Jesu ord skulle motivera en dylik abstrakt motsättning mellan inre och yttre. Visserligen är de kristnas gudsdyrkan icke på sådant vis bunden vid vissa lokaliteter och ordningar som t. ex. fordom Israels på Sions berg eller Sama-

riternas på Garizim. Men en falsk spiritualism är det, ifall man anser alla yttre religiösa anstalter och former förkastliga från synpunkten af den fullkomliga religionen. I och för sig behöfva dessa alls icke vara hinder för andekraftig och sann gudstjänst, utan de både kunna och böra verka stödjande och främjande, framför allt vid det religiösa samfundets gemensamma firning. Själfva människoväsendet med dess af skaparen satta andelekamliga art förutsätter och kräfver i själfva verket en motsvarande andelekamlig art vid utförandet af de religiösa lifsyttringarne och funktionerna; och detta ej enbart under Gudsrikets närvarande jordiskt-timliga tillvarelsegestalt, utan äfven en gång efter all sannolikhet — och uppenbarelsens ord antyder detsamma — på fullkomligt sätt i fulländningens värld. Det är alltså ett påstående, som minst sagt behöfver modifikation, när ff. förklarar hvarje kristet kyrkosamfund stå i samma mån högre, som det betecknar ett närmande till hvad ff. anser vara idealet: en tillbedjan utan alla normer och former, utan alla (relativt) yttre medel. Man kan ej heller säga, såsom ff. tyckes mena, att den ev.-lutherska kyrkan hyllar någon dylik abstrakt spiritualism, och att hon just *på grund häraf* skulle stå högst bland alla religiösa samfund. Från ff:s synpunkt lär det väl snarare vara de mest spiritualiserande ultraprotestantiska sekterna t. ex. kväkarne, som främsta platsen då borde tillerkännas. — När ff. slutligen säger, att »de yttre anstalterna i den kristna församlingen icke kunna af oss godtyckligt bortkastas utan att väcka den förargelse, som Jesus förbjuder», så är detta för visso en högst behjärtansvärd sanning. Men då ju »*alla* dessa yttre anstalter» måste tänkas omfatta äfven själfva de utvärtes förnimbara nådemedlen och öfverhufvud hela den kyrkligt ordnade församlingsgudstjänsten, så är det ej nog att andraga den af ff. framhållna bevekelsegrunden, hvarför de yttre religiösa ordningarne icke böra uraktlåtas. För den krist-

nes eget kristendomslif skulle det ju medföra ruinerande verkningar, ifall han ville undandraga sig det af Herren själf uttryckligen anbefallda, ordnade bruket af Herrens ord och sakrament.

I det ganska omfattande »Bihang», hvarmed ff. afslutar sin konfirmationsbok, förekommer bl. a. en afdelning med rubriken: »*Kyrka, gudstjänst, kyrkoår och kyrkostyrelse*». Den gifver visserligen anledning här och där till anmärkningar, men jag vill dock endast fästa mig vid en enda hithörande punkt. Sid. 115 (liksom ock sid. 92 f.) uttalar ff., nära nog som vore det en själfklar sak, den tanken, att *svenska statskyrkan* eller nationalkyrkan är ett och detsamma som »*svenska staten* såsom vårdande sina religiösa angelägenheter»; hvadan alltså »den svenska nationalkyrkans representation är riksdagen». Tanken är icke nu först uttalad. Missminna vi oss ej, har man förut mer än en gång sett den från samma håll publicerad. Likaledes har den samma både i tal och i tryck uttalats af de frireligiösa partisamfundens ledare i vårt land. Dessa vilja härmed skaffa sig åtminstone skenbart berättigande för den falska ställning, de intaga till vår svenska kyrka, i det de, utvärtes kvarstående inom henne, vilja åtnjuta de fördelar, detta kan bringa deras ekonomi och deras proselytmakeri, medan de ej det ringaste akta vår lutherska församlings trosbekännelse och samfundsordning, utan öppet kränka bådadera — under åberopande af de så ofta missbrukade orden i svenska statens »Regeringsform», att »konungen icke får tvinga eller låta tvinga någons samvete». — Vi vilja för ingen del göra dr Fries någon orätt. Anmärkningsvärdt är det emellertid, att då han i sin bok (sid. 93) berör frågan om den religiösa toleransen inom svenska kyrkan, yttrar han i det hänseendet: »Endast så mycket kan bestämdt sägas, att ingen får hindras att hysa och *offentligt uttala* de åsikter, han finner vara sanna.» Och till stöd för

denna individernas enligt hans åsikt obegränsade frihet att inom det religiösa samfundet (svenska ev. lutherska kyrkan) offentligen förkunna i tal och skrift hvad läror som helst, som den enskilde behagar förklara vara sanna, beropar sig denne förf., äfven han, på nyssnämnda passus i *svenska statens* grundlag. Konsekvensen af en sådan ståndpunkt blir naturligtvis, att den enskilde medlemmen af svenska kyrkan, ja äfven den enskilde prästen eller läraren inom denna kyrka, ingen skyldighet har att taga hänsyn till hennes troslära, utan äger rättighet att både enskildt och offentligen uttala och utsprida däremot stridande läror, ifall han, denne individ, skulle anse sina åsikter sanna, men kyrkans oriktiga. När dr Fries allså gång efter annan inskärper hos sina konfirmander, att svenska kyrkan är detsamma som svenska staten, så lär det väl icke vara hvarken kyrkorättsliga eller statsrättsliga grunder, som härtill föranleda honom, utan grunder af helt annat slag. Hvilka dessa äro, må här lämnas osagdt.

Jag ämnar nu icke inlåta mig på någon teoretisk vederläggning af nämnda principiella hopblandande af kyrka och stat. Hvarje person med kyrkorättsliga studier och ogrumlad tankegång bör kunna inse och erkänna den *vetenskapliga* ohållbarheten af en dylik ståndpunkt. Jag skall blott med några ord erinra om, hvilka *praktiska* orimligheter denna åskådning måste medföra.

Enligt nämnda sätt att se saken är det då svenska staten, det borgerliga samfundet, som döper, konfirmerar, predikar, förvaltar den hel. nattvarden, utöfvar pastoral själavård, missionerar bland de icke kristna folken o. s. v. Hvem har gifvit staten uppdrag till att öfvertaga alla dessa Kristi församlings funktioner? Och hvarifrån har det borgerliga samfundet fått den gudomliga andekraft, som vid och genom de heliga förrättningarne faktiskt rör sig och är verksam i

själarne? Nej, icke staten, utan kyrkan är det som fått Herrens uppdrag och Herrens löften i afseende på hela detta själavårdsarbete i våra kyrkomenigheter. Huru många beröringar som än förekomma mellan svensk kyrka och svensk stat vid det förbund dem emellan, som af ålder existerat; huru många djupt beklagliga öfvergrepp, den svenska staten under senare tider ock tillåtit sig mot svenska kyrkan; denna är dock en kyrka, ett religionssamfund, till art, funktioner, lifsyttringar och syftning väsentligen något annat än det svenska borgerliga samhället.

Vi talade om svenska kyrkans funktioner. Beträffande *en* bland dessa må ännu några ord här uttalas till behjärtande.

Den svenska kyrkan, det evangelisk-lutherska trossamfundet, icke svenska staten, är det, som vid ordinationsakten viger våra prästkandidater till sin tjänst. Kyrkan, icke staten, är det som i den heliga stunden ställer de förpliktande frågorna till dem, som prästvigas, och som af deras mun mottager de heliga löftena, att de, som nu undfå kyrkans ämbete, skola förvalta det redligt och samvetsgrant i öfverensstämmelse med Herrens ord och vår församlings därpå grundade trosåskådning, såsom våra bekännelseskrifter härom vittna. Om vi nu sedermera, trots sådana inför den allvetande Gud och hans församling afgifna löften och förpliktelser, lära, predika, skrifva och tala i vare sig bemantlad eller öppen strid mot vårt kyrkosamfunds bibliskt grundade troslära, då kunna vi hvarken inför Gud eller människor försvara sådant genom att beropa oss på regeringsformens föreskrifter om, hvad konungen har att iakttaga eller på någon borgerlig tal- och tryckfrihetslag. Det går ej heller för sig att till själfurskuldande använda det där beryktade »efter bästa förstånd och samvete» — såvida man icke vill ignorera det djupgående innehållet af hela ordinationsritualet i dess

sammanhang, och såvida man icke vill hylla och praktisera jesuitismens grundsats om det tysta förbehållet (*»reservatio mentalis»*) vid afgifvande af löften och eder. (Se f. ö. min uppsats »*Efter bästa förstånd och samvete*» i Kyrkl. Tidskrift 1904 sid. 481 f.)

* *
*

Jag drager nu till sist summan af föregående granskning. Medan den lutherska reformationens kyrka från begynnelsen och intill våra dagar uppställer Guds uppenbarelseord i bibeln såsom källa och norm för allt, hvad som skall gälla som sann kristlig tro och lära, lämnar dr Fries i sin bok bibelordet nästan alldeles ur sikte och konstruerar sina lärosatser i det hela oberoende af dess auktoritet. Då han någon gång citerar bibelspråk, visar sig t. o. m. ej sällan bestämd divergens mellan hans egna uppställningar och dessas innehåll, när detta fattas enligt deras enklaste, närmast liggande ordaförstånd och i ljuset af bibelordet i dess sammanhang. I stället deduceras de religiösa lärомeningarnes sannolikhet och rimlighet ur allmänna förståndsräsonnemang. Och i viktiga lärostycken, om hvilka vi uti bibelordet äga nödiga upplysningar, stannar ff. vid agnosticismens: »vi veta ingenting därom».

Dr F. erkänner i sitt förord, att »konfirmationsundervisningen i hvarje fall bör vara konfessionell». Enligt hvad vi funnit, har han icke lyckats i sin bok genomföra denna grundsats. I de viktigaste stycken afviker han fastmer från vår lutherska kyrkas tro och lära.

Påfallande brist på klarhet och distinkthet röjer sig nästan alltigenom i denna undervisningsbok. Tydligen står denna brist, såsom redan i det föregående påpekats, i sammanhang med ff:s försök att, åtminstone till utseendet, förena

så oförenliga motsatser som luthersk troslära och ritschliansk dogmatik. Sådant verkar fördunklande, förvirrande för lärjungarnes kristliga insikt. Ja, hvad ännu värre är: hos djupare unga sinnen måste det verka sönderslitande, demoraliserande, när man så öfvar dem — jag hade så när sagt: dresserar dem att med den kyrkliga bekännelsens och katekesens ordasätt och termer uttala åsikter och åskådningar, vidt skilda från hvad den kristna församlingen menar med de vedertagna biblisk-kyrkliga uttrycken. Vid sådant förfarande misshandlar man de ungas sanningssinne, kränker man deras själs innersta helgedom — ett tilltag af oerhördt ansvar (1 Kor. 3, 17)!

Om, såsom vi funnit, dr Fries' konfirmationsundervisning redan från teoretisk-kateketisk synpunkt för ingen del kan sägas motsvara hvad man kan begära af en handbok för ev.-lutherska konfirmander, så är den tyvärr jämväl i praktiskt-pädagogiskt hänseende ytterst otillfredsställande. Jag bortser från den vägledning till bekantskap med vår svenska kyrkas organisation m. m., som ff. (sid. 106—118) lämnar de unga, och som icke saknar sina förtjänster. Men när det blir fråga om de unga församlingsmedlemmarnes handledning till kyrkligt lif och sinne i djupare mening — och detta är ju dock en hufvudsak vid all konfirmationsundervisning — då visar sig dr Fries' bok alldeles obrukbar.

Jag skall nu ej fästa mig vid den egendomligt kyliga, teoretiserande ton, som genomgår henne. Värre är, att ff. genom hela sitt sätt att behandla det höga ämnet snarare tyckes förhindra än främja de ungas fostran till personlig hjärtekristendom och kyrkligt sinne i djupare mening. Den tendens till individualistisk självöfverskattning, den emancipation från all auktoritet och den brist på försynt pietetskänsla, som behärskar den andliga atmosferen i vår tid, ej minst på det religiöst kyrkliga området, och som tyckes mer än någon-

sin tillförne vara i färd med att taga snart sagdt hela det uppväxande släktet till fånga — denna riktning i tidsandan är dr Fries' konfirmationsundervisning, lindrigt sagdt, ingalunda ägnad att motverka. Praktiskt vägledande, omsiktigt varnande, faderligt fostrande själasörjaresinne — månne man verkligen kan upptäcka något sådant i denna konfirmandbok? I ett kateketiskt kompendium fordra vi ej, önska vi ej ens uppbyggliga hjärteutgjutelser och betraktelser. Men en och annan kort vink åt det hållet kunde man begära; om ej för annat, till stöd för de ungas åtanke af hvad läraren i det hänseendet muntligen gifvit dem. Och framför allt: tonen, andan i det hela borde stå i samklang med läroämnets helgd och uppgiftens evighetsvikt. Så är här icke förhållandet. Snarare är den nyss påpekade abstrakta kylan stundom parad med rent af profant tycke.

Synbarligen delar dr Fries den ritschlska teologiens ensidigt etiska uppfattning af förhållandet mellan Gud och människan, med tillbakasättande af det religiösa. Därvid kan då ej gärna blifva fråga om själens innerliga, i äkta evangelisk mening »mystiska» lifsförening med Gud i Kristus, ej om hjärtats personliga kärlekshängifning åt och förtroliga umgänge med Herren, denna direkta rapport mellan lefvande Gud och den uti och af Gud lefvande mänskliga personligheten, hvarom kyrkans psalmer, böner, liturgier och andaktsböcker från alla tider bära de skönaste vittnesbörd, och som utgör ett faktum i hvarje något så när utvecklad kristens dagliga inre erfarenhetslif. Allt sådant skall nu vara utbytt mot och ersatt genom förståndig, nykter moral; till på köpet, en blott kosmiskt och socialt riktad moral. Men vid sådan behandling af tros- och sede-läran: huru skall det väl vara möjligt att skänka unga hjärtan den värmande, styrkande lifsnäring, att fostra dem till den lefvande bekantskap med Herren, den hjärtats frid, den på försoningen i Kristus grun-

dade, rättmätiga barnafrimodighet inför Gud samt den barnsliga håg och kraft till lydnad och helgelse, som de behöfva och i grunden, om ock ännu ej så medvetet, längta efter? Huru vidt skild från sådan själavård i biblisk-kyrklig anda och kraft är ej också den vidunderligt brokiga — vi tveka ej att säga: lättfärdigt hopkomna »Förteckning på skrifter, lämpliga att studeras för vidmakthållandet och förökandet af kristlig kunskap och kristligt lif», som ff. i slutet af sin bok anvisar sina unga lärjungar!

* * *

Den lilla bok, som här varit föremål för denna granskning, är typisk för en kristendomsundervisning, som tyckes börja bli modärn på åtskilliga håll; numera äfven bland oss, liksom företrädesvis tyska förebilder för densamma redan länge varit gängse i utlandet. Ff. uttalar ju i förordet till sin bok den förhoppning och det syfte vid dess utgifvande, att ämbetsbröder skola hafva gagn och vägledning af den. Kort efter bokens publicering lästes ock i hufvudstadstidningar rekommenderande anmälningar af henne. Att döma af signeringen, voro de författade af unga själsfränder och vänner till författaren bland prästerskapet. En af dem börjar sin anmälan med att förklara dr Fries' bok vara »en efter nutidens kraf lämpad, fullgod kristendomsundervisning», och slutar med att uttala den öfvertygelsen, att »dess studium skall vara till stor nytta och glädje för hvarje medlem af vår kyrka, som önskar förskaffa sig en visserligen kortfattad, men allsidig inblick i vår troslära.»

Dylika uttalanden af präster i vår kyrka äro märkliga varsel. Den vanställning af kristendomen, som i vår tid fått en egendomligt utpräglad gestalt i den från Albr. Ritschl utgångna teologskolan, sträfvar för närvarande planmässigt

och hänsynslöst att skaffa sig insteg i församlingarne genom prästernas verksamhet, liksom redan förut i de teologiska fakulteterna. Så i Tyskland. Så numera äfven i Nordens kyrka. Dess anhängare bland oss hafva ej tagit varning af den erfarenhet, man redan hunnit upplefva i utlandet, att nämligen ifrågavarande kristendomsåskådning där praktiskt ådagalagt sin totala impotens att uppväcka, utveckla och sammanhålla något kyrkligt församlingslingslif. Tjusad af den nymodiga visdomen, vill man ändå, trots allt, äfven hos oss försöka eröfra själarne genom att bjuda ut denna religion, som ju i åtskilligt kan smaka rätt bra för det själfgoda världssinnet. Och ehuru de prästerliga anhängarne af nämnda riktning vid sin verksamhet i våra församlingar i det hela rönt ringa framgång för sina bemödanden att samla och *fasthålla* åhörare kring sina predikstolar, tyckes man ändå vara redo att fortsätta sina försök både på predikstolen och i konfirmandstunderna.

Ifrågavarande nya religionsåskådning äger vid alla stolta fraser och all själfberömmelse att just vara »den genuina lutherska trosåskådningen» ytterst litet gemensamt med den verkliga lutherdomen. I grunden är den föga mer än en ny förfinad upplaga af den gamla vulgära rationalismen. Och skulle den verkligen vinna allmännare insteg i våra kyrkomenigheter, då komme det att medföra en ödeläggelse och en förbistring såväl i läran som i religiöst-sedligt afseende, minst lika fruktansvärd som den förstörelse var, hvilken för vidpass hundra år sedan vållades genom den nyss nämnda kristendomsförskämningen. Den tidens rationalism eller förståndsreligion var t. o. m. nästan mindre fördärfbringande än den skenfagra kristendomsförvrängning, som nu hotar från den ritschlianska skolteologien. Den förra hade ett mera naivt, enfaldigt, godmodigt, ja — vi måste utsäga det — ett ärligare, hederligare kynne. Nutidens teologiska agnosticism

är försedd med filosofisk skolning, kamplystet beräknande agitationsenergie, skarpslipade mänskliga vapen; på somliga håll uppträder den äfven med en viss tilltalande känslosam retorik. Tillika äger han ganska stor färdighet att genom användning af kyrkligt klingande termer och ordalag dölja eller utsmycka sin förnekelse af kristendomens frälsningsfakta och grundsanningar.

Om vi ha hjärta för vårt folks religiösa framtid och vår ev.-lutherska kyrkas välfärd, är det vår oeftergifliga plikt att ej längre förblifva stumma åskådare af denna förödelse, som börjat bryta in bland oss. Länge nog har den tålmodiga, tyvärr kanske ej sällan äfven sorglösa och likgiltiga, tystnaden varat. Det är i sanning hög tid, att vittnesbördets ande vaknar. Ty vår evangeliska församlings kostbaraste skatter och vårt folks hela kyrkliga framtid stå på spel.

U. L. Ullman.

Socialekonomi och etik.

Arbetet.

(Forts.)

Vi komma till den grupp af frågor, som röra sig om arbetet. Dit höra spörsmålen om kropps- och själsarbetet, om arbets- och hvilotid, om kvinno- och barnarbete, om arbetslön.

Sedan Adam Smiths tid har arbetet blifvit så godt som själfva hufvudbegreppet i socialekonomien. Men arbetet är också — vi kunna måhända säga: sedan reformationen — ett af de etiska hufvudbegreppen. Här är en verklig knutpunkt för de socialekonomiska och de etiska intressenas förknippande med hvarandra. Nathusius beskrifver enkelt detta förhållande sålunda: »Det första, väsentliga kännetecknet på ett ekonomiskt godt är, att det är på något sätt genom arbete

vunnet.» Därmed betonas en sedlig synpunkt för nationalekonomien. Endast genom arbete — säger etikern — kan människan fylla sin kallelse. Ett lif utan arbete är ett alltigenom osedligt lif. »Sex dagar skall du arbeta.»

Arbetet fostrar människan både fysiskt, ekonomiskt och moraliskt. Det öfvar upp krafterna och stärker dem. Endast genom arbete lär människan känna sina krafter, och med krafterna växa både arbetsglädjen och annan mänsklig lycka. Blott de individer, familjer, samfundsklasser och folk, som hafva lärt sig att arbeta, hålla sig uppe. De, som vänja sig af med att arbeta, förlora i duglighet och förfalla.

Osedlig är olusten till arbete; den må förkläda sig hur som hälst. En sådan förklädnad i estetisk form är icke sällsynt. Man skyr framför allt »grofarbetet.» Man blir till sist kanske så estetisk, att man af idel finhet låter smutsen sitta kvar — det arbete, som kräfves för att få bort den, är alltför »groft.» Förklädnaden kan t. o. m. bli af religiös art — man kryper med sin arbetslättja bakom »andlighetens» kraf. Det finns trakter, där en präst anses jordiskt sinnad, om han tar i ett verktyg. Slättboprästen, som icke iddes röra sig, sades föregå med exemplet af »en stilla vandel» — nå, *det* var nog litet ironiskt sagdt af en satiriskt lagd allmoge.

Allt nedsättande och ringaktande af arbetet måste betraktas och bedömas såsom stridande mot kristendomens och protestantismens principer. Det kristna folket skall vara ett arbetande folk. Man har framhållit, huru ingenting väcker den i Europa resande hedningens förundran så mycket som alla människors rastlösa arbete; de undra öfver, att icke se de tusen stående fåfänga, som bland hedningar och muhammedaner gå sysslolösa.

Protestantismen har ju särskildt på sitt program arbetsplikten — i motsats mot det romerska beprisandet af fattig-

domen och allmosegifvandets förtjänstlighet. Det både i moraliskt och ekonomiskt afseende ödeläggande i detta senare — därom vittna, enligt oupphörliga iakttagelser, de katolska byar, som ligga i närheten af protestantiska nejder. Kristendomens och särskildt protestantismens inflytande på arbetsfliten är af största moraliska betydelse. Arbetets höga sedliga värde och arbetets ära hade aldrig så lifligt förkunnats som af Luther. Det vore farligt, om detta skulle förgätas. Det saknas, såsom Nathusius påpekar, icke symtom af en olycklig tendens i detta afseende. I det ganska allmänna sträfvande, som gör, att bonden icke vill vara bonde, handtverkaren icke handtverkare, och som eggar föräldrarnes ifver att få upp barnen i högre stånd, ligger i grunden en ringaktning af kroppsarbetet. Nathusius säger, icke utan skäl, därom: »Vårt släkte, som blifvit starkt genom arbetet, börjar redan träda in på de banor, som den antika världen slog in på, och som ledde till dess undergång.»

Särskildt hos oss återstår mycket att göra för att genom en sund, etisk, intellektuell och teknisk fostran af arbetaren höja arbetets metoder och resultat. Vi erinra om, hvad Prof. Fahlbeck i detta afseende sagt med hänsyn till höjandet af det nationella arbetets afkastning genom arbetskraftens utbildning. Den enskilde har att genom studier förvärfva kvalificerad arbetskraft och personligt kapital. Den nämnde förf. klagar med skäl däröfver, att hela vår fostran är i detta hänseende alltför formell. Vi måste komma till en bättre yrkesutbildning — uppfostran för duglighet i den särskilda lifskallelsen. Det som hos oss gjorts för arbetsklassens höjande i intellektuellt afseende är till stor del för allmän-teoretiskt. Och samma fel vidlåder den s. k. högre bildningen. Den duglighet för sitt egentliga lifskall, som en utexaminerad jurist, en nygift förmögen, flickskolebildad kvinna af borgarståndet och en arbetssökande yngling med goda skolbe-

tyg medföra för den egentliga lifskallelsen torde väl vara att skatta lika högt eller lika lågt. »Det praktiska» är underskattadt. Men det borde icke underskattas. »Att inhämta — säger Fahlbeck med rätta — de tekniska fullkomligheterna uti sitt och närgränsande yrken verkar på arbetarnes omdömeskraft och pliktkänsla oändligt mycket mera lifvande och stärkande än föreläsningar öfver alla världens ting, som icke angå honom.»

»Arbetets etisering» — bakom det uttrycket ligger en hel världshistorisk utveckling. Och där kan man tänka på så olika former som slafvens arbete af fruktan och den för dagen lefvandes arbete af tvånget att vinna näring och arbetet af vinstbegär och arbetet af kärlek till saken. Arbetet skall höjas från mekanisk prestation till en fri varelses handling. Det skall höjas från att gälla såsom en vara till att blifva en personlig insats i människans och människovärldens lif. En af samtidens angelägnaste uppgifter är att verka för en sådan bildning, som förenar sig med lust och kärlek till arbetet, och som sätter sin ära icke i arbetslös njutning utan i njutningsrikt arbete.

Men här stå vi onekligen inför ett af det socialekonomiska lifvets betänkligaste fakta i nyare tider. I stället för att sedligt höja arbetet har utvecklingen snarast tenderat — just i den moderna industrialismen — att alltmer göra arbetet till en mekanisk prestation. I jämförelse med många gamla tiders handtverksmän är den nutida industriarbetaren i större fara att förlora arbetsglädjen Han blir lätt en opersonlig del af det stora produktionsmaskineriet. Och i samma mån han saknar eggelse till initiativ, i samma mån hotar den äkta arbetslusten att försvinna. Arbetet blir icke längre en personlig garning, som i sina följder träder förkroppsligad fram för arbetaren — till hans uppmuntran eller till kritik. Arbetsresultatet får han knappt se. Och det han själf gjort

blir en i arbetsmassan blindt inkastad insats af helt opersonlig art.

Icke blott praktiken, utan äfven teorierna äro i detta afseende betänkliga. Både den klassiska nationalekonomiens och socialdemokratiens teorier äro snarast ägnade att gifva det bjärtaste uttryck åt en mekanisk och materialistisk uppfattning. Arbetet blir »vara.» Dess enda »värde» blir dess bytesvärde. Alla inre kvalifikationer, som bero på arbetets psykologiska art, dess karakter af mänsklig själs- och lifsyttring, negligeras, och teorien vet icke om något annat än ett mekaniskt mätbart kvantum. Därmed göres arbetaren till en opersonlig faktor, hos hvilken det gäller att så mycket som möjligt utplåna de af naturen eller begåfningen orsakade olikheterna. Krasst proklameras, att allt arbete skall mätas efter tiden — stundom så krasst, att det ser ut, som borde den tandläkare, som arbetat en halftimme för att dra ut en tand, få 30 gånger så mycket betalt som den, som gör det på minuten. Trots sin afsikt kommer socialdemokratien i själfva verket att än mer göra arbetet till en vara.

Härmed sammanhänga en hel del ytterst orimliga teorier, inför hvilka de enklaste fakta förgätas. Man resonnerar, som om arbetskraften kunde betraktas såsom en konstant, af den goda viljan oberoende storhet — trots all erfarenhetens vittnesbörd om den olika arbetsenergien i olika länder och landsdelar och på olika arbetsfalt. Man resonnerar, som kunde så godt som hvilket arbete som hälst utföras af hvem som hälst. »I framtidens samhälle — säger Bebel — skall det lika litet finnas yrkeskonstnärer och yrkeslärde som yrkeshandtverkare.» Inför denna konstruktion af framtidssamhället förgäter man till och med den mest elementära grundsatsen för hela den nyare tidens nationalekonomi, nämligen grundsatsen, att det moderna arbetets storartade resultat beror på, att enhvar får odeladt ägna sig åt sin uppgift.

Man tänker sig därvid naturligtvis en högre allmänbildning än den nuvarande. Men att göra denna så hög, att skomakaren eller skräddaren en vacker dag skulle kunna fungera som konstnär eller vetenskapsman, torde väl, om något, vara utopiskt.

Det arbete, som kräfver det mera utvecklade själslifvet, får inför denna teori stå tillbaka. Det, som betyder mest i hvarje större industriellt företag och hvarje större affär, är ledarens personliga duglighet. Men den materialistiskt mekaniska arbetsteorien fasthåller ofta krasst den gamla åsikten, att endast det arbete är produktivt, som alldeles direkt riktar sig på det materiella och afser tillfredsställande af ett kroppsligt behof. »Instrumentmakaren — säger en författare — skulle då arbeta produktivt; den som spelar instrumentet till tusende människors njutning improduktivt. Den som uppföder svin arbetar produktivt; den som uppfostrar barn improduktivt.»

Dylika absuditeter förekomma, då man lösrycker arbetet från dess samband med den arbetande människan. Teorien blir då i sin ensidighet vida sämre än praktiken. Men oskadlig är den därför ej; den inverkar i hvarje fall menligt på praxis. — Här måste hela lifvets etiska sammanhang beaktas: arbetet är en faktor i människans och *människosläktets* sedliga lifsutveckling. Det olika arbetet har sin grund icke blott i behofvet af olika njutningsmedel, utan i det mänskliga väsendets inre mångfald. Människan är icke som djuren — djuren af samma art förrätta samma »arbete.» Ja, man kan icke egentligen uttrycka sig så: själfva begreppet arbete är af den art, att man icke kan säga om djuret, att det arbetar annat än i metaforisk betydelse — likasom man talar om, huru »en maskin arbetar.»

Till den sedliga förädlingen af arbetslifvet hör emellertid icke blott att sedligt inverka på den arbetande människan för att få henne att i sitt arbetslif göra gällande sedliga syn-

punkter; utan saken kräfver också ett reformerande af själfva arbetet. Saken beror icke blott på, »hurudan arbetaren är», utan också på, »hurudant arbetet är.» Här råder växelverkan: arbetaren sätter visserligen prägel på arbetslifvet, men å andra sidan sätter arbetet och arbetslifvet oundvikligen sin prägel på arbetaren. Och det finns onekligen arbetsformer och arbetskraf, som ovillkorligen nedsänka arbetaren nedom det människovärdiga lifvets gräns — förslöa och förslafva honom. Man framhåller t. ex. från Tysklands fabriksdistrikt, att rekryteringsberättelserna uppvisa, huru hela samhällslager förkrympa genom alltför ansträngande arbete.

Till detta ordnande af arbetet hör med nödvändighet, att det uppstår en riktig proportion mellan arbete och hvila — *arbetstid* och *hvilotid*.

Själfva det stegrade industriella lifvet med sina äfven hygieniska olägenheter kräfver arbetstidens förkortning. Däraf krafvet på arbetsdagens begränsning. Och om också »normalarbetsdagen» är ett uttryck för den stora benägenheten att generalisera allt och se bort från konkreta förhållanden — en »maximalarbetsdag» är intet hjärnspöke.

Här må man ej heller förbise den viktiga frågan om *hvilodagen*. — Ett hufvudvillkor för det mänskliga arbetets etiska halt är, att det så inrättas, att icke människan s. a. s. absorberas. Hvilodagens helgd blir därför, från flere synpunkter, ett af de främsta villkoren för en kristlig samfundsordning. Läran om hvilans dag må kraftigt framhållas såsom uttryck för en kristligt grundad åskådning af det mänskliga arbetslifvet, på samma gång man framhåller dess religiösa betydelse.

Vi ingå här icke närmare på den bekanta frågan om reformatorernas ställning till sabbatsbudet. Det kan dock vara skäl att alltid komma ihåg, att Luthers motståndare och våra dagars äro olika. Han hade främst att bekämpa det

allt förslöande »firandet» — vi hafva snarare att kämpa mot det förslöande arbetandet.

Hit hör frågan om *kvinnors* och *barns* arbete. Åt dessa måste tillerkännas det större mått af hvila, den lindring i arbetsbördan, det större mått af arbetsfrihet, som möjliggör den kvinnliga naturens bevarande för dess lifsuppgifter och barnens skyddande från fördärfvet i »Grottekvarnen.»

Slutligen må vi blott nämna den utomordentligt viktiga frågan om *arbetslön*. Här är det förvisso icke nog med den enkla formeln, att ge den lön, man måste ge, och taga den lön, man kan få, enligt den af konkurrensen bestämda tillgången och efterfrågan af lefvande kraft. För arbetets etiska karakter kräfves ingenting mindre, än att det ger arbetaren tillräcklig utkomst för att kunna lefva ett människovärdigt lif — icke blott såsom individ, utan såsom samfundsvarelse. »Den lefvande kraften» är lefvande människor. Arbetsgifvaren och arbetaren äro människor gentemot människor.

Individ och samfund.

Redan i det föregående, t. ex. vid frågan om egendomen, hafva vi berört den viktiga frågan om förhållandet mellan individ och samfund. I denna fråga ligga synpunkter, som hafva afgörande vikt för det ekonomiska lifvet och på samma gång äro af etiskt ingripande betydelse.

Människan är ju i hela sitt lif — ej blott i det ekonomiska — hänvisad till sina medmänniskor. Ingen varelse är mera beroende af sina likar än hon. Och detta beroende minskas icke utan ökas genom den moderna samhällsutvecklingen. Och just det ekonomiska lifvet visar sig i samtiden både såsom samfundslifvets mest »sprängande» makt och på samma gång såsom den starkast samfundsbildande makten.

Både för individ och samfund framkallar den sociala rörelsen djupgående etiska spörsmål. Den ger nya sedliga uppgifter och medför nya sedliga faror. Hvad dessa senare beträffar, hotar å ena sidan den ohäjdade, hänsynslösa själfviskheten, å den andra det brutala undertryckandet af personlig själfbestämningsrätt — för att ej tala om det ödesdigra klasshatet, som striden uppammat. Här kräfvas för lösningen djupgående sedliga faktorer — människokärlek och det förtroende, som knyter samman människor; af hvilket det ekonomiska »förtroendet», som spelar en så viktig roll, blott är *en* form.

Man kan icke afvisa detta tal om sedliga kraf med blotta hänvisandet till klokheten: den enskilde måste blott lära sig *inse* t. ex. att det är mera fördelaktigt att icke vara själfvisk. Det är en teori, som erfarenheten beslär med lögn, vare sig det gäller individ eller klass. Det hjälper icke heller — menar Nathusius med all rätt — att komma med sagan om altruistiska drifter, som balansera med de egoistiska. Den sagan är icke sann — den förbiser friheten och frihetens missbruk. Af naturen finns icke hos människan det instinktmässiga »allmänsinne», som myrorna och bien visa. Människan är alltigenom etiskt bestämbar — med möjligheten af det sämsta och det bättre. — Ej heller »samfundet», resultatet af människornas historiska samlif, är naturprodukt och följer naturlag.

De båda hufvudriktningar, som det här blir fråga om, och som kunna betecknas med uttrycken *individualism* och *socialism*, det senare i vidsträckt bemärkelse, beteckna icke blott en ekonomisk utan lika mycket en etisk motsättning.

Det är ju denna antites, som väsentligen karakteriserar socialekonomien under det flydda seklet, och som framkallat de skarpaste brytningarne — vi erinra om vår förut gifna korta skildring af den historiska utvecklingen.

Principiellt taget är den kristliga grundsatsen enkel och klar. I kristendomen har individens personlighet blifvit erkänd i sitt värde inför Gud och sin rätt till utveckling. Däri är »individualismens» berättigande erkändt. Men på samma gång betraktar kristendomen alltid den enskilde såsom lem, hvilken har att med andra lemmar bilda ett organiskt helt; kristendomen fordrar därför den uppfattning af problemet, som nationalekonomen Adolf Wagner betecknat såsom vår tids uppgift: icke individualism *eller* socialism, utan individualism *och* socialism. Kristendomen fattar förhållandet vida djupare än den åskådning, som formulerar problemet i antitesen: egoism — altruism. Detta senare är i själfva verket — såsom Ihering kallat det — ett psykologiskt tvåkammarsystem; eller ett kompromissartadt vägande mellan motsatta drifter. Den verkligt sedliga viljan finner i objektet en lefvande enhet mellan förnekandet af sig själf och vinnandet af sig själf. — Detta oaktadt, blir, såsom alltid, problemet kompliceradt, då man har att i det konkreta lifvet utföra principen.

Den skarpaste kritiken öfver den nakna individualismen har själfva utvecklingens gång medfört. Man kan, såsom vår historiska öfverblick visat, angifva tendensen i utvecklingen från det flydda seklets midt så, att sociala tankar alltmera gjort sig gällande i det socialekonomiska lifvet. Därmed hotar emellertid en fara att komma till ett exclusivt samfundssystem, som negligerar eller förkväfver den individuella friheten och förstör det nuvarande samfundets sedliga organisationer. Här kvarlefver i själfva verket en död, mekaniskt fattad individualism, som hotar att göra samfundet till en af atomer sammanfogad död massa.

Kritiken öfver den faktiskt bestående samfundsformen blir ofta ytterligt orättvis. Den skildring af samfundet, som inaugurerats af den Marxska materialismen, är ytterst ensidig. Man glömmer, att där dock finnas andra än individu-

ellt ekonomiska intressen. Det nittonde århundradets samhällslif har dock på sin meritlista sådant som folkupplysningen, den förbättrade barnavården, det reformerade fängelseväsendet, den mera humana fattigvården. Och rättvisan kräfver det erkännandet, att utvecklingen äfven i förvärfslifvet har bringat mera ljus än skugga. Oomtvistligt är, att de våldsamma formerna för förvärfslusten starkt tillbakaträngts. Trots all den raffinerade egoism, som låter sig konstateras, torde det icke kunna med rätta påstås, att det i stort sedt härskar mindre pålitlighet i den ekonomiska verksamheten än förr. Åtminstone måste tilliten till att tro och lofven hållas hafva stigit i affärsvärlden. På annat sätt torde man svårligen kunna förklara den utomordentliga utbredning, som krediten fått. »Förtroendet» är en oerhörd makt — och det är ju en elementär faktor i det sedliga samlifvet. — När man läser kritikens agitatoriska öfverdrifter, skulle man tro, att det nästan aldrig varit sämre i samhället än nu. Man har glömt, att hela gångna tidevarf igenom för hela samhällsklasser rättslöshet, otrygghet, ja brist och nöd varit nästan »det normala.»

Men å andra sidan saknar kritiken icke befogade hållpunkter. Den hänsynslösa egoismens hufvudsakliga uttryck var »den fria konkurrensen.» Och denna visade från etisk likaväl som ekonomisk synpunkt svåra skuggsidor. En otyglad konkurrens lössläpper icke blott de goda utan också de onda krafterna i människan. Och den öfverlägsna ekonomiska dugligheten, som därvid spelar första rollen, kan ju finnas vid sidan af de största moraliska fel. Det kan gå efter slagordet: »Vägen till millionerna går utefter tukthusets vägg.« Rättänkande och välvilliga arbetsgifvare löpa fara att ligga under i kampen mot de samvetslösa och hänsynslösa. Konkurrensen frestar till frambringande af billiga men dåliga varor. En följd af den hejdlösa konkurrensen är den »anarki»

och osäkerhet, som ofta gör sig gällande i det ekonomiska lifvet. Det saknas icke alldeles grund för Lassalles satiriska uttalande, att skillnaden mellan det rättsliga och det ekonomiska området är, att på det förra är enhvar blott ansvarig för det, han har gjort, under det på ekonomiens område hvar och en får svara för det, han icke gjort. Det hela blir ofta ett kaos af oberäkneliga konjunkturer. En oproportionerligt stor betydelse får det i allt intresserade penningeintresset, som spelar sitt spel utan hänsyn till alla djupare faktorer i människolifvet. Här ligger judefrågans svårighet. Genom en artikel i »Norddeutsche Allgemeine» kan Bleichröder på en eftermiddag förtjäna en half million. Börsspelet, ringarne, terminshandeln florera. Och på de genom dylika medel tillkomna inkomsterna kan ofta nog efter ordalydelsen tillämpas den ekonomiska uppfattning, att inkomst endast är »öfverflyttandet af penningar från en ficka till en annan» — alltså, ehuru i andra former, detsamma som ficktjufvens praxis.

Då man är benägen att idealisera status quo eller åtminstone framställa den förhandenvarande produktionsordningen såsom mönstergill, må man icke glömma dylika skuggsidor.

Etiskt taget har man närmast skäl att glädja sig åt, att de s. k. liberala och egoistiska teorierna förlora terräng. Den engelske socialfilosofen Kidd framställer med styrka en kritik af dessa, en kritik, som det gör godt att finna hos en Herbert Spencers landsman. En grundtanke i hans arbete »Principles of Western Civilisation» går i denna antiindividualistiska riktning. Det är, menar han, alldeles icke de nu existerande individernas själfviska intressen, som leda historiens evolutionsprocesser. När den gängse etiken — han tänker på Englands — har funnit sitt konstanta uttryck i den åsikten, att det mänskliga handlandet i sista hand ej kräfver någon annan princip än det välförstådda själfintresset, så gäl-

ler därom: »The basis of the old radicalism is gone.» Det går icke längre att stå kvar där — det vore i själfva verket att skrufva utvecklingen tillbaka tjugotre århundraden samt helt förgäta, hvad världen har lärt sedan Kristi tid.

Kidd söker visa, att den hittills rådande tendensen genom sina egna konsekvenser upphäfver sig själf. Huru slutar faktiskt den ohindrade konkurrensen enligt programmet laissez-faire? Med monopol. Monopol i gigantisk skala, som göra all konkurrens omöjlig. »Ringarne» bli organisationer, farliga för själfva staten, emedan de utöfva omätlig makt utan känsla af annat ansvar än kapitalets själfintresse af ökad vinst. Och detta är blott en rå förnyelse af de antika civilisationernas ledande idéer, och kan ej vara det mål, mot hvilket människosläktet utvecklar sig. Den djupa materialismen i denna uppfattning är blind för betydelsen af den princip, som hela vår civilisation representerar, och blind för det, hvarför denna civilisation har lidit och arbetat under tusen år. Vägen skulle leda därhän, att släktets lägre elementer utplåna de högre helt enkelt genom de förres skicklighet att våga en ekonomisk kamp på mera rent djuriska villkor. Grundfelet är detta: »There was no place in the theory of society for a moral Sense.»

Den fria konkurrensen är blott en episod — den upphäfver sig själf genom att skapa faktiska monopol. När makten på en viss punkt — i *en* hand eller i några få händer — är samlad, då är det ute med de öfrigas förmåga att konkurrera. Och man har icke så orätt, då man påstått, att samhället redan nu är en värld af mer eller mindre genomförda monopol. Anarkien slår öfver — såsom vanligt — i despoti. Och äfven »individualismen» blir då till en stor del ett sken. Det ekonomiska väldet glider öfver ur individernas hand i »aktiebolagets.» Och dess tryck på individ, kom-

mun och stat ådagalägger, att själfva föreningsfriheten under rättsligt skydd kan framkalla nya former af tyranni.

Den nutida socialismen — om vi här taga ordet i vidsträckt betydelse — kämpar därför icke blott en kamp för bröd åt ett flertal individer i samfundet. Den kämpar en samhällskamp — huru oklart detta än må stå för individerna och klasserna, som stå uppe i kampen. Där ligga otvifvelaktigt frö till nya samhällsformer. Något nytt skymtar — om också oklart och förvirradt — som måste vinnas. Socialismen har något att bjuda, som den rådande samhällsordningen icke rår med. Schäffle t. ex. framhåller i sådant hänseende såsom dess oförnekliga, egendomliga fördelar den ömsesidiga arbetstukten och arbetskontrollen, den starkare fria diciplinen, den större säkerheten mot öfverarbete och missbruk af barns och kvinnors arbete, förhindrande af utplundrande genom privatintressen, utrotande af dagdrifveriet och det improduktiva snyltlifvet, förhindrande af bestickning, af obegränsad lyx, af brott mot egendom.

Det vore lockande att kommentera detta uttalande. Utrymmet medgifver det icke. Oberättigadt torde det åtminstone icke vara att säga: det nuvarande samfundet fyller många af dessa uppgifter skäligen klent. Och detta väsentligen på grund af sitt slappa frihetsbegrepp och sitt slappa humanitetsbegrepp. Man talar med skäl om »den moraliska okänslighet, som lik en färgblindhet smyger sig in i människors sinnen i vår tid» — en form af den s. k. humaniteten, d. v. s. det moraliska öfverseendet och det ansvarslösa låt- gå- systemet. Det kommer, i socialismen, en reaktion — nerifrån. När en gång arbetet blir mera »socialt organiseradt,» då skola kamraterna, som få lida af fusket och lättjan, som få föda luffaren, som få underhålla drinkaren med hustru och barn — de skola bli lagom humana. Där det behöfves skola nog tjänliga medel brukas. Och den oerhördt verksamma samfunds-

makt, som håller på att bilda sig i fackföreningarnes inbördes kontroll — den skall säkerligen sätta skräck i de många manliga drönare och kvinnliga lättingar, som i våra samhällen och speciellt i vårt humana Sverige liberalt och moderligt omhuldas.

Och dock är det, såsom den anförde författaren framhåller, en sanning: om socialismen icke förmår bevara alla goda sidor vid *friheten*, så har den ingen utsikt till och intet berättigadt kraf på förverkligande, ty alla de nämnda fördelarne kunna i en blott mekaniskt sammanhållen arbets-tvångsstat slå om i sin motsats, om det icke kan beredas ett tillräckligt spelrum för den personliga rörelsefriheten.

Socialismen missräknar sig totalt i sin optimism med afseende på människornas moraliska halt. Den förbiser, att de moraliska hindren för samfundets lyckliga ekonomiska utveckling ej blott ligga i människornas egennytta, utan också i deras tröghet. I samma mån som den första sättes ur verksamhet, löper man faran, att den sista tar öfverhand. Hvarken förvärfsverksamheten eller sparsamheten kunna undvara den sporre, som individens omsorg för sin egen ekonomiska välfärd gifver.

Skall det berättigade i den nuvarande samhällsordningen bevaras, måste otvifvelaktigt hela det socialistiska samfundsbegreppet revideras. Sådant det nu hägrar för sina anhängares fantasi, är det ett det mest tröstlösa monstrum. Det är ett samfund utan klasser, därför att *en* klass blifvit — i fantasien — ensam. Det är — för mångas fantasi — ett samfund utan familj. Där lefver människan utan fädernesland — på det gamla samhällets ruiner.

Det finnes mycket i den närvarande samhällsordningen, som måste bevaras — både i individernas och i det helas intressen, hvilka på alla viktiga punkter sammanfalla i *ett*, om det annars är rätt att tala om enheten af individualism

och socialism. Dit höra sådana samfundsformer som familjen och de olika samhällsgrupper, som heta stånd eller klasser. — Vi dröja något vid dessas betydelse.

Familjen.

En samfundsform, som måste bevaras, eller, där den gått förlorad, återvinnas, är familjen. Man måste nog stundom tala om ett återvinnande. Det var nog icke utan grund, som den bekante Paul Göhre efter sina »tre månader såsom fabriksarbetare» sade: »I vida kretsar af vår storstadsindustri finnes redan nu icke mer den traditionella familjeformen.»

Och det må därvid icke förgätas, att detta upplösande af familjebanden *icke* beror på socialistiska teorier, utan har sin grund i storindustriens utveckling samt andra samhälleliga och moraliska förhållanden, som äro äldre än socialismen.

Redan sådant som de lättade kommunikationerna och den däraf oerhördt ökade rörligheten i alla befolkningslager har verkat i upplösande riktning. Människan blir, ofta nog, icke tillräckligt stilla för att bilda familj. Därtill kommer hela inflytandet af liberalismens upplösande teorier. Det, som för mer än hundra år sedan predikades för de bildade i salongerna om »frihet» och »fördomar», har hunnit ner till folket. Det gamla patriarkaliskt gestaltade samhället är på väg att försvinna, utan att ett nytt hunnit bildas. Frihetsdriften — hos oss särskildt i form af emigrationsdrift — griper nära nog barnen. Begreppet »hemma» är för många försvunnet.

De ekonomiska förhållandena försvåra familjebildning — i alla stånd. De högre ståndens stora anspråk göra, att ett fåtal vågar gifta sig. Arbetet har förändrat karaktär — det är icke längre hemarbete utan utearbete, arbete »borta». När det så går därhän, att till och med hustrun måste arbeta ute och borta, är hemmet så godt som förstördt. Säl-

lan eller kanske aldrig ger hemmet tillfälle till gemensamma måltider eller gemensam förströelse. Kanske blir det i hemmet inga andra hvilotider än softiden. Blir så inneboendesystemet regel i storstaden, då är själfva den mest elementära förutsättning för uppskattningen af ett sedligt hemlif borta. — Socialdemokratien är i hvarje fall blott *en* af de faktorer, som medverka till familjelifvets upplösning.

Socialdemokratiens ställning till familjen är olika radikal hos olika representanter. Å ena sidan brukar det sägas, att upphäfvandet af familjen med dess ekonomiska basis: en begränsad själfäganderätt och arfsrätt, icke är en nödvändig följd af socialismen. Men å andra sidan möta uttalanden som följande ord af Engels: »Engiftet är det civiliserade samhällets cell, och redan i denna kunna vi studera de motsatser och motsägelser, hvilka i detta utveckla sig.» Äktenskapet hindrar den absoluta jämlikheten: socialdemokratien har därför svårt att tåla ens denna första »cell» till social organisation; samhället skall reduceras till atomer, absolut lika den ene den andre. Den socialistiska samhällsläran tager här arf efter den liberala tanken med dess absoluta individualism. — Etiskt sedt torde man emellertid kunna säga, att i det gängse »materialiserandet» af hela människans tanke- och känslolif blir intet rum för de sedliga faktorer, som göra sig gällande i äktenskap och familjelif — man må sedan af hänsyn till »svaga bröder» uttrycka sig moderat eller formulera teser à la satsen om religionen såsom en privatsak.

Familjens ekonomiska betydelse är förminskad. Men den är långt ifrån försvunnen. Starkast visar sig nedgången i denna ekonomiska betydelse i produktionsverksamheten — där har individen blifvit vida mer oafhängig af sin familj än förr. Den äldre uppfattningen af familjen som ekonomisk enhet är starkt tillbakaträngd — mera sällan stannar indivi-

den hemma och arbetar gemensamt med de andra. Däremot har den behållit större betydelse för konsumtionen: ännu är det nästan en »utopi» att tala om att äta och dricka och kläda sig och fostra barnen gemensamt med alla — och en dyster utopi.

Det lönar sig föga att fantisera — men: vore det en orimlighet att tänka sig ett förnyande af familjens ställning såsom enhetligt ekonomiskt subjekt? Kunde icke en reaktion vara att hoppas? — Säkert skulle det, rent ekonomiskt, i många fall föra till bättre resultat. Några konkreta exempel föresväfva mig.

Ett sådant må nämnas från »öfverklassen.» En familj utan kapital med en rad studerande söner lånade gemensamt studiekapitalet. Och *nu* — hette det om ett tiotal år — ha vi knogat litet hvar, och skulden är betald. Jag tviflar på, att detta varit fallet, om skulden varit »individualistiskt» fördelad. Men nog kräfdes det, att familjen moraliskt hängde ihop, så att icke den ene eller andre lät bli att »knoga», när betalningen skulle ske.

Man ser emellanåt, såsom ett slags oaser i den öken emigration och stadsvurm åstadkommit, ett och annat förmöget hemman och hör den angenämt klingande förklaringen: »barnen ha stannat hemma och arbetat».

Det sades i fabriksstaden, där jag hade min första prästerliga verksamhet, att när barnen växte upp och började kunna gå med på fabrikerna, så blef det — välstånd. Och det varade, tills barnen började »arbeta för sig själfva». Men det var kanske redan vid 15 år. Tänk om de i stället stannat hemma till tjugutvå eller tjugufem och arbetat för det hela! De hade kanske kunnat gå ut från ett rätt välbergadt fädernehem — till ett välbergadt eget. Nu blef det väl som det i regeln blir. Far och mor på fattighus, när deras arbetskraft är slut; och

när sonen eller dottern, som arbetat för sig själfva sedan de voro 17 år, gifta sig, så gifta de sig — »på ingenting».

Skulle det alltid nödvändigt behöfva vara så galet ställdt, som det ofta är? Är det icke möjligt, att själfva uppskattningen af hem och familj kan blifva bättre? — Alldeles otänkbart borde det väl icke heller vara, att de socialekonomiska förhållandena, efter den kritiska öfvergångstid, hvari de befinna sig, åter kunde vinna en för familjelifvet gynnsam stadga. T. ex. så, att platsen såsom arbetare i en tryggad industri kunde få samma värde, som ägandet af ett hemman haft under långa tider, och såsom detta gå i arf från fader till son — tillsammans med ett »eget hem».

I hvarje fall är det ett etiskt problem att söka bevara eller stärka eller återupprätta familjens betydelse, trots de ekonomiska faktorernas upplösande inverkan. Ty i sedligt afseende är familjelifvets betydelse lika stor som någonsin. »Det är på föräldrarnes kärlek till sina barn och på deras förståndiga omsorg om dessas väl, som hela samfundets moraliska och ekonomiska framtid beror.» Och kristendomen ställer härvidlag på samfundet den oeftergifliga fordran, att det kristliga äktenskapets ingående och beständ möjliggöres, och att den kristliga barnuppfostran får sin basis i ett ordnadt familjelif. Ännu torde det också rent ekonomiskt vara »det billigaste» sätt att underhålla och fostra barnen, att det sker i familjelifvets form. Dyrt och dåligt är redan det surrogat, som nöden framkallar i form af barnhem. Ännu dyrare och sämre blefve »statsuppfostran» af barn.

Här ligger den sedliga grunden till *familjeegendom* och *arfsrätt*. Verkningarne af en människas handlingar sträcka sig och böra sträcka sig ut öfver hennes egen lifstid. Det vore en kortsynt och orimlig uppfattning af det mänskliga samlifvet, om den rättsliga verkan af en människas handlingar skulle upphöra med hennes död. Men skall individen kunna

verka för intressen, som sträcka sig ut öfver hans egen lifstid, kräfves trygghet för, att hans på framtiden beräknade handlingar hafva fasta rättsverkningar. Ty det är denna trygghet, som väsentligen bestämmer utvecklingen af människans energi. Både familjemedlemmarnes inbördes arfsrätt och *testamentsrätten* hafva häri sitt inre berättigande. »Privategendomens» rättmätighet ligger till god del däri, att den är ett medel för familjebandets bevarande.

Inga samhällssjukdomar äro så folkfördärfvande som de, hvilka angripa familjelifvet och därmed sambandet mellan släktleden. Bekant är, huru antalet *oäkta barn* är af stor betydelse i samhällsmoraliskt afseende. Statistiken visar, att de utom äktenskap födda barnen i det hela hafva kortare lifstid, svagare andlig och lekamlig utrustning och lämna en större procent till antalet fattiga, moraliskt förkomna och förbrytare än de i äktenskap födda.

Det är bekant, huru både i Grekland och Rom sedefördärfvet ledde till ett nedgående af folkmängden, som väckte bittra klagomål. Lagstiftningen förde en fruktlös kamp häremot. Polybius säger om Grekland vid tiden för Roms eröfring: »Hela landet lider af brist på barn och på människor öfverhufvud, hvarigenom städerna blifva tomma och jorden ingen frukt bär, och det oaktadt hvarken krig eller pest hafva hemsökt oss. Ty människorna hafva hängifvit sig åt tygellöshet, penningbegär och maklighet. De vilja icke längre gifta sig; om de göra det, så uppföda de icke mer än ett eller högst två barn för att kunna uppfostra dem i öfverflöd och lämna dem stort arf. På det sättet tillväxer det onda med fart; ty när det blott finns ett eller två barn, kan sjukdom eller krig lätt bortrycka dem och släkterna dö ut.»

Och den moderna s. k. neo-malthusianismen är ett uttryck för en likartad dekadans, framför allt i Frankrike. Till-

växten af dess folkmängd efter 1815 har blifvit allt långsammare. Åren 1890—1893 förminskades folksiffran. Och den hålles alltjämt uppe blott genom inflyttning.

De, som hos oss predika läror i sådan riktning, böra helt visst betraktas såsom socialekonomiska vettvillingar och moraliska skadedjur.

Stånd och klasser.

Vi nämnde såsom en af de organisationer, som samhället ej kan undvara, fördelningen i olika »stånd» eller »klasser».

Vida mera omstörtande än på familjelifvet har den moderna utvecklingen verkat på dessa samhällsorganisationer. Det är ingen öfverdrift att säga: det gamla ståndssamhället är stadt i en långsam förvittring. Och det ideal, som föresväfvar socialdemokratien, är, som bekant, ett samhälle utan stånd. Öfvergången dit är en tid af kämpande *klasser*. Vi stå ju i klasskampens tecken.

Ståndens bildnings- och upplösningshistoria är lång. Den senare kan måhända i korthet skisseras på följande sätt. Den arbetsorganisation för kulturens behof, som tog sig uttryck i de olika stånden, blef med tiden för trång. De sociala uppgifter, som utgjorde vissa stånds berättigande, växte dem småningom öfver hufvudet eller funno bättre redskap annorstädes. I andra fall sveko stånden sina uppgifter och blefvo därigenom till hinders för utvecklingen, hvilken i följd däraf vände sig emot dem och slutade med att nedrifva dem. Oemotsvarigheten mellan rättigheter och skyldigheter blef sålunda adelns fördärf. Därför kunde den också utplånas t. ex. ur det franska samhällets historia genom en enda afgörande kris.

Genom införandet af friheten på de olika områdena af det ekonomiska lifvet har ett förhållande inträdt, som saknar

likhet i föregående tider. I stället för det gamla öfver- och underordningsförhållandet mellan de olika klasserna har det bestämmande blifvit en fri löneöfverenskommelse.

Det är nödvändigt att hafva klart för sig denna förändrings innebörd. I de gamla, »patriarkaliska» tiderna voro sedliga förpliktelser inneslutna i det ekonomiska förhållandet. Däri låg då ett slags »öfverhetsämbete». Liberalismen har i stor utsträckning upplöst detta förhållande och ställt saken under den egoistiska synpunkten af en efterfrågad och utbjuden vara. Kräfver arbetsgifvaren auktoritet, så saknar denna stödet af den traditionella husbonderätten. Därför försvinner känslan af underdånighet, pietet och hänsynsfullhet allt mer. När man beklagar detta, må man, för att ej bli orättvis, komma ihåg, att *ofvanifrån* alla de ordningar blifvit upplösta, hvari lydnadsförhållandet kunde finna sin grund. Det blir i de flesta fall en karrikatyr af de etiska fordringarne, om man vill på förhållandet mellan arbetsgifvare och arbetare tillämpa »det fjärde budets» kraf. Det kristliga förhållandet under det fria lönekontraktets herravälde kan ej ställas under synpunkten af lydnad mot »föräldrar och herrar». Det blefve i många fall ungefär detsamma, som om jag ville uppföra mig som »en öfverhetsperson» mot kusken, hvars droska jag hyr för en stund, eller mot skomakaren, som förfärdigar mina stöflar. Därtill har jag ingen befogenhet.

Vore det icke önskvärdt och möjligt att återföra det patriarkaliska tillståndet med dess beroendeställning? — Den, som hoppas något sådant, torde knappast kunna sträcka sitt hopp längre än till ett jämförelsevis begränsadt område: där de enkla förhållandena medgifva en tillhörighet till familjen, och där »gården» gestaltar sig till ett litet samhälle för sig. Må vara, att öfverallt, där sedan gammalt dylika förbindelser kvarstå, de må fasthållas och sedligt gestaltas. Men hela frågan kan icke på detta sätt lösas.

Tendensen torde gå i riktning däraf, att de kroppsarbetande klasserna blifva ett *stånd* — om man nu skall använda denna term — ett i samhället organiskt inordnadt element. Sedd från denna synpunkt, blir den moderna arbetarrörelsen en ansats till ny organisation af det upplösta samfundet. Bildandet af fackföreningar och arbetarkorporationer bör då betraktas såsom en sund utveckling, hvilken etiskt måste gillas och främjas. Den principiellt olika uppfattningen af denna sak är af väsentlig vikt för det praktiska tillvägagåendet i den s. k. klasskampen. Den ene arbetsgifvaren ser idealet i det förflutna och kan därför blott »reagera» — i det hela utan resultat. Den andre förstår, att problemet icke är att återföra eller bevara det oorganiska tillståndet, utan att man måste sätta målet i en organisation, där arbetarna i sina grupper ställas under ansvar inför samhället. Fasta, etiskt och socialt *ansvariga* föreningar — det är ett »ideal», som visar framåt.

Man talar med skäl om två olika riktningar i kulturen. Den ena afser kulturens utveckling s. a. s. för dess egen skull; den andra afser dess utbredande och meddelande åt människorna. Under den förras inflytande växer odlingen likasom på höjden; den senare breder ut den — gör den mera »social». Denna sistnämnda, mera »demokratiska», riktning är tydligen samtidens. — Den proklamerade »öfvermänniskokulturen» däremot är en atavistisk karrikatyr.

Vid denna de demokratiska samhällselementens kamp för att »komma upp» är den nämnda organisationen — i fack och föreningar — icke blott det kampmedel, som står till buds, utan också ett själfuppfostringsmedel. Dessa båda synpunkter synas stundom oförenliga, och det våldsamma i kampen vill gärna skymma blicken för det berättigade i sträfvandet. Men den historiskt bildade borde ej bli så för-

skräckt — likartad kamp är ju nästan den vanliga företeelsen vid mera betydande genombrott i samhällslifvet.

I denna belysning måste man betrakta sådana företeelser som strejken. Att utan vidare förkasta denna eller ställa den på en linie med revolution mot öfverheten, det kan blott en etik, som söker sin näring i patriarkaliska abstraktioner och icke tager i beräkning arbetarnes genom kapitalismen ändrade förhållanden.

Utvecklingen pekar enligt vår mening ingalunda hän mot ett oorganiseradt samhälle, utan klasser och stånd. Snarare torde utvecklingen gå mot ett flerfaldigande af »klasserna» — ett fredsslut, där enhvar af dessa får sitt af kulturens behof angifna rum. Det klasslösa samfundet strider icke blott mot all historisk analogi, utan mot självfva samfundets och samhällsuppgifternas natur. Framför allt kräfvas alltid i en eller annan form »högre klasser», som kunna vara bärare för samfundets i intellektuellt afseende mera kräfvande uppgifter. Och förutsättningen härför är med nödvändighet en viss frihet från omsorgen för det omedelbara lifsuppehället. Det fordras en viss ledighet från kroppsarbete — hvad grekerna kallade σχολή — för all högre kultur.

Det är för kulturens fria utveckling ett lifsvillkor, att de historiskt utbildade samhällsformer, som direkt tjäna sådana syften, bevaras och — eventuellt reformeras så, att de låta sig bevaras. Ett samhälle, där allt skulle koncentreras hos en absolut politisk maktinnehafvare, i hvilken form som hälst — det vore ett olyckligt samhälle. En i god mening konservativ tendens bör därför gå ut på att häfda sådana organisationers relativa själfständighet gentemot »staten» i trångt politisk mening. Kyrkan och de religiösa samfunden, de associationer, som hafva att representera vetenskap och konst, skolan och andra institutioner för fostran och bildningens spridande — de hafva ett i grunden gemensamt intresse att

icke förnedras till träldom under en »stat», som absolut vill bestämma allt och tilläfventyrs skulle kunna bestämma allt i det krassaste materiella intresse. I fall en eller annan dylik institution i opportunistiskt intresse »friar» till statsmakten och söker bli gynnad på bekostnad af andras undertryckande — det är kortsynt. »I dag mig — i morgon dig». I dag är det modernt att pressa ned kyrkan. I morgon kan det bli fråga om — ja, om själfva vetenskapens republik. I dag heter det: religionen är en privatsak och samfundet behöfver inga präster. I morgon kan det heta: »Republiken behöfver inga tänkare» — såvida de icke behaga tänka våra, d. v. s. de politiske makthafvarnes, tankar.

Ingalunda behöfver därmed förnekas, att staten bor taga upp till direkt föremål för sin verksamhet socialekonomiska frågor i större utsträckning än hittills skett.

Några ord må tilläggas rörande detta ämne.

Staten.

Statens berättigande kan icke visas genom att uppvisa det sätt, hvarpå den bildats. Detta berättigande ligger närmast i dess nödvändighet. Den är ju från en sida en produkt af mänsklig vilja och verksamhet och har såsom sådan bildats under långvariga och hårda strider — ofta genom brutalt tvång, våldsam eröfring, groft förtryck. Men det ligger dock en nödvändighet af högre ordning — en sedlig nödvändighet bakom allt detta. Under en jämförelsevis sund utveckling blir rättsordningen så småningom bättre — rättfärdigare. Ett folk blir mera medvetet härom, ju mer det sedligt växer till. Den frivilliga laglydnaden och kärleken till fosterlandet ingå i det sedliga medvetandet och bli de kraftigaste faktorer i det rättsordnade samhället. Huru man än uttrycker statens syftemål: människans »lycka», »den

sedliga idéns» förverkligande eller »Guds rike» — det visar allt på statens sedliga uppgift. — Men med afseende på omfattningen af den verksamhet, som staten har att mera omedelbart genom egna organer utföra, vackla både teori och praxis.

De mäktiga furstarne i modern tid gingo ut ifrån, att statens syften voro alltomfattande. Detta visar sig t. ex. i ställningen till de religiösa intressena, i den skarpa tillsynen öfver vetenskapen och prässen, i lagstiftningen med afseende på sed och sällskapslif — lagarne mot lyx m. m. Ingrepp gjordes i all produktionsverksamhet. Individen undertrycktes.

Däremot blef tendensen före och efter den franska revolutionen den, att staten skulle träda mera tillbaka. Kant satte dess uppgift i häfdandet af den enskildes frihet mot alla andras — något som sammanhängde med hela hans etiska åskådning: på grund af sitt moraliska värde skall individen alltid betraktas såsom självständigt syftemål, aldrig såsom blott medel. Wilhelm von Humboldt uttalade sig i samma anda. Om staten, menade han, utsträcker sin verksamhet öfver det allranödvändigaste, det som afser samfundets yttre och inre trygghet, glömmes målet för medlen. Målet är människan själf — den högsta och mest harmoniska utbildning af alla hennes krafter. Dessa inre krafters utveckling är det enda, som gör lifvet värdt att lefva. Staten har att se på medlen härför. — Samma tendens gör sig gällande från nationalekonomisk synpunkt efter Adam Smith. Englands arbetare hade under adertonde århundradet ofta vändt sig till parlamentet under industrialismens svårigheter. Men år 1799 fingo de i stället en lag, som skärpte de gamla straffbestämmelserna mot fackföreningarne. Och sedermera blef parlamentet mer och mer obenäget att pålägga arbetsgifvarne band för arbetarnes skydd. En underhuskommitté uttalade år 1811, att lagstiftningen genom att gripa in i näringarne eller i hvarje individs fulla frihet att använda sin tid och sina

krafter på det sätt och under de villkor, han fann fördelaktigast för sig, skulle kränka allmänna grundsatser af den största vikt för samhällets välstånd och slå in på en väg, som efter kort tids förlopp skulle öka den allmänna nöden och förhindra dess afhjälpande.

Såsom vi i vår historiska framställning visat, har emellertid bladet vändt sig. Sträfvandet att tränga statsbefogenheten tillbaka synes icke hafva varit annat än en episodisk företeelse.

I stort sedt torde det kunna sägas, om man tänker på kulturarbetets organisation sedan slutet af medeltiden, att en ständigt växande andel af detsamma öfvertagits af staten. Det är blott en utopi, om man ville göra staten till uteslutande rätts- och skyddsmakt. Hela hufvudmassan af »immateriell produktion» ligger i statsmaktens händer eller åtminstone under dess direkta kontroll: hälsovården, vetenskapernas arbete, undervisningen. Och trots den liberala regimens motsatta principer har statsverksamheten under det senaste seklet kommit att omfatta en betydande del af den ekonomiska produktionen: post, telegraf, telefon, järnvägar, bank- och kreditväsen. Och utvecklingen är analog, hvad kommunerna beträffar. Isynnerhet städernas gemensamma ekonomiska verksamhet ökas. Vatten, belysning, värme, snart nog kanske äfven motorisk kraft och samfärdsmedel, tillhandahållas genom offentlig samproduktion.

Vägen går i alla civiliserade samhällen, om ock långsamt, dock oemotståndligt, mot ökad samproduktion. Samfundet blir allt starkare sammanfogadt genom gemensamma intressen. Men därför blifver också frågan om statsmaktens handhafvande och rättsordningens beskaffenhet ömtåligare än någonsin. Problemet är att likasom förvandla det statsbegrepp, som mest tedde sig som ett system af tvångsregler, polisförordningar och hämmande lagbud, till ett nytt och

högre — vi kunna icke uttrycka det kortare än så: statsbegreppet behöfver etiseras. Det måste förvandlas till att betyda det organiserade människosamfundet själft. I lösandet af denna uppgift har staten en stor framtid — men också en kritisk framtid. Ty misslyckas det, blifva tiderna hårdare än förut. Endast om »folket» själft känner staten såsom dess egen skapelse och statens organer såsom sina egna redskap, kan det med förtroende taga del i dess lif. Därför är det också en nödvändighet att öfverföra makten, successive, till de många i st. f. de få.

Men blir denna växande statsmakt en mot högre kulturella intressen fientlig, då bli — såsom vi sagt — tiderna hårdare än förr. Ty »statens arm» förlänges, och dess grepp bli allt raskare och fastare. Den socialistiska stat, man stundom tecknar, kommer att vida djupare, än någon absolutistisk stat gjort, gripa in i lifvets alla enskildheter —vida djupare än den mest organiserade polisstat af gammal art.

Den fara, som här hotar, kan icke öfvervinnas genom motiver och faktorer, hämtade från den liberalism, som framkallat »reaktionen.» Den kan endast öfvervinnas genom ett nytt och fördjupadt samhällsbegrepp eller rättare: genom en samhällsmakt, som innebär vida mera af sedlig kraft än både den liberala politiken och den socialdemokratiska oppositionen förfogar öfver. Utan alla utopistiska drömmerier måste vi se hän mot ett »bättre samhälle.» Det må vara, att detta mötes med hån i den realistiska nutiden, som är så »kapabel at leve livet uden idealer.» Men hånet må icke bedraga. Utan »ideal» duger människan och statsmannen ingenting till. Utan ideal finns det ingen sedlig kraft.

Det farliga, det kritiska, särskildt hos oss, ligger däri, att det närvarande samhällets representanter icke synas hafva moralisk kraft eller vederhäftighet nog att lösa ens de mest påträngande frågorna. Hvarken konungamakten eller minis-

terstyret eller den mer och mer regerande riksdagen hafva för närvarande den moraliska kraft, som imponerar. De outrotliga misstankarne för små, kortsynta, egoistiska intressen — individens eller klassens — äro alltför utbredda för att kunna neutraliseras genom några kungliga tal eller någon skicklighet att med politiska schackdrag öfverraska eller något tal om parlamentarisk obestickliget. Det allmänna felet är allmän moralisk svaghet. Men det är ett oerhördt betydande fel.

Till på köpet anses det ju icke höra till saken att så här sätta moral och politik i förbindelse. Politiken vill ju — likaväl som estetik och andra stormakter — ligga» jenseits von Gut und Böse». Men det är i längden farligt att så komma på hinsidan den gränsen. Historien visar, att det är farligt för de starkaste — det är troligen farligt äfven för de svaga.

Det är, som behöfde samhällsrepresentanternas hela åskådning lyftas upp på en högre plan, där det icke längre blott är fråga om »mitt» intresse och »ditt», utan om det verkliga intresset för det hela. Det fattas — hafva vi sagt — mindre »politik» än moralisk kraft. Det fattas mindre klokhet än — kärlek. Jag menar då icke det vekliga sken af kärlek, som blott är en bleklagd individualistisk humanitet. Jag menar den manliga makt, som förmår offra och kämpa och strida, så som mången — både mången »stor» man och mången historiskt »liten» — i gångna tider gjort för sitt folk.

Men det torde vara karakteristiskt för oss, att vi i allt, som pekar ditåt, närmast misstänka, att det är »fraser». Nutidsmänniskan tror nog, att det var en fras, när det i gångna tider skrefs om att för sitt land »kämpa till döden». Men det var icke alltid fras. Det var nog mening i hvad t. ex. Gustaf Adolf skref till Axel Oxenstjerna: »Eder beder Jagh

att hafwa ett friskt och stadigt mod i alla wederwerdigheeter: och icke ledas, tröttas, heller opgifwas af thet omak, som i thesse beswerliga tijder wancka, uthan tenckia, att vårt federneslandhz Majestet och Gudz kyrckia som therutinnan hvilar wäl wärd är, att man molestier, ja sielfwa döden therföre lider; och ju mehra impossibiliteter man öfwerwinner, ju högre roos och glorie thet af sig födher både i thenne och tillkommande tider. Men — tillade han — det är fåfängt med orden trösta, ther wercken krefwies.» Ty han var verkligen »realpolitiker».

Dock: man må ju icke jämföra. Skillnaden synes alltför stor mellan dem, som stodo omkring vår store konung, och dem, som nu, där maktens tyngdpunkt ligger, förvalta denna makt för ett arvode af tio riksdaler om dagen. Men kan icke — trots tiokronan — en lyftande uppgift höja ett folks representation? Jo — om folket lyftes uppåt.

Och *där* — *där* har enhvar sin kallelse. En kallelse *i* och *för det hela.* *J. A. Eklund.*

Öfverheten och lagen.

Det är en i mycket rent rörande naivitet, som det norska folkets ledande män, och än mera detta folk själft, gång efter annan lagt å daga i den kris, som den norska statskuppen af 7 juni 1905 framkallat. Till och med kyrkans män ha gripits af de föreställningar, som statskuppens män först satt i rörelse, ehuru fröna därtill visserligen länge legat och grott i folkets allmänna medvetande. Ett uttryck af denna naivitet är den lilla uppsats, som nyligen under rubriken

»Hvad er Øvrighed» influtit i Luthersk Kirketidende (sid. 198—203). I och för sig förtjänar den ingen uppmärksamhet och ingen kritik, men såsom ett symptom bland många andra är den i viss mån beaktansvärd, allra helst som den influtit i ett organ, där den direkt når fram till kyrkans män och folkets lärare. Af denna grund kan det måhända vara lämpligt att äfven i en svensk kyrklig tidskrift med några ord beröra det ämne, som i rubriken anges, ehuru icke i form af vederläggning af nämnda uppsats, som allenast må tjäna till anknytningspunkt för framställningen.

Endast en anmärkning skall här göras direkt mot ifrågavarande uppsats, och detta mindre på grund af anmärkningens egen betydelse, än fasthellre emedan den påtagligt bestyrker hvad ofvan nämndes — naiviteten i norsk uppfattning. Författaren, Thorleif Homme, är så öfvertygad om sitt folks välgrundade anspråk på Guds beskydd, att han synbarligen utan att ens reflektera öfver egendomligheten däri, med stark betoning framhäfver »det overordentlig heldige» i allt som haft betydelse för Norges utveckling. Liksom Moselagen blef afskaffad »ved Justitsmordet på Jesus», så var det »ligeledes» genom ett »Lovbrud af Kongen, at Norge i 1814 fik sin Frihed og Selvstændighed igjen.» Författaren tror — i religiös mening — att den danska Kongelovens förbud mot det dansk-norska väldets delning »har reddet os» d. v. s., såsom författaren själf utlägger det, »gjort, at vi ikke har behøvet at gjøre Revolution hverken i 1814 eller nu i 1905!» Vi svenskar ha tyvärr inte varit »saa heldige», utan nödgats göra uppror, vi, när vi 1809 behöfde en ny författning. Och icke heller Danmark har haft så synnerligt god lycka och ledning, ty de möjligheter, som freden i Kiel genom sitt brytande af Kongelovens delningsförbud rörande riket öppnade för folket att taga sig själf makten, rätten och friheten, dem »merkede ikke de danske og tog derfor heller ikke Forandringen tilfølge»,

utan ha nödgats fullt rättsligt dragas med både Estrupiat och provisorier. Helt annorlunda gick det med Norge. Där förstod man, hvad saken gälde, och hvad ingen annan förstod; där voro »Fædrene i 1814» nog förtänksamma att behålla suveräniteten hos folket, »*saaat* om det nogensinde skulde *ønske eller behøve* en Forfattningsforandring, saa behøvede det ikke derfor at gjøre Oprør», utan hade bara att säga bestämdt ifrån och så »foretage Forandringen med al Lov og Ret». Och därför finner författaren till sist, »at det gjælder meget om at holde fast paa, at det er Lov og Ret, som er den egentlige Øvrighed».

Vore ej den tidskrift, hvari detta läses, en känd allvarlig tidskrift, skulle den enda anmärkning, som till allt detta behöfdes, kunna uttryckas i frågan: *risum teneatis, amici?*



Det är nu en gång så, och detta är ett ovederläggligt faktum, att denna världen ingalunda är någon idealvärld. Den lag, som är gifven i människans inre, och som kan betecknas med många namn, men som i allt fall är ett lika säkert faktum som det nyss antydda, den lagen har erfarenhetsmässigt visat sig vara aldeles otillfredsställande i fråga om praktisk effektivitet, så snart det gält det mänskliga samlifvet i världen. Anarkismen tror visserligen, att om blott den hos individerna immanenta rättsidéen fritt finge göra sig gällande, så skulle ingen yttre lag, ingen stat och ingen öfverhet erfordras, utan allt regleras af sig själft i frid och sämja. Men, dels talar fordna tiders historia ett alldeles motsatt språk: »naturtillståndet», om denna nötta fras må användas, är ett *bellum omnium contra omnes:* dels faller åsikten teoretiskt på sin egen orimlighet: rättsidéen är i sig själf en abstrakt, innehållsfattig idé, ett formalbegrepp, som först af

hvarje tids eget aktuella rättsmedvetande utfylles. Och detta s. k. allmänna rättsmedvetande å sin sida bildas genom människornas reflektion öfver det faktiska lifvets faktiska förhållanden, sådana de praktiskt lära känna dessa, och genom erfarenheten om hvad som i regel visat sig ändamålsenligt och allmännast tillfredsställande. Det är detta, som rättsmedvetandet sedermera kräfver förverkligadt i enlighet med rättsidéen, hvars betydelse riktigast angifvits af den romerska juristen Ulpianus med orden: *justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.*

Alltså, individerna kunna aldrig vara sig själfva nog; deras inre lag är ej stark nog att bereda dem den yttre trygghet och frihet, utan hvilken denna samma lag icke kan fyllas, och för den skull måste samhället träda emellan, måste en yttre lag, en rättslag, skapas, som förmår verka som tvångslag. Det som gör, att denna lag blir praktiskt gällande, är hvarken dess egen riktighet eller individernas frivilliga underkastelse därunder, utan helt enkelt den omständigheten, att rättslagen intet annat är än samhällsviljan i visst afseende, och att den alltså bakom sig har samhällets egen makt. Utan makt ges ingen verklig rätt, d. v. s. en rätt som är praktiskt gällande. Och af detta skäl är det ock, såsom den moderna vetenskapen fullt insett, ett nonsens att, i likhet med 1700-talets filosofi, tala om »naturrätt» eller en rätt med giltighet, oberoende af samhället och dess vilja.

En »naturrätt» finnes väl, om man så vill, men den saknar giltighet. Denna »naturrätt» är det allmänna rättsmedvetandet, bragt till begreppsklarhet genom filosofisk forskning, och kan därför lämpligare benämnas rationell rätt. Men lika visst, som det är, att den ena filosofens system icke stämmer med den andres och kanske icke ens erkännes af annan än framställaren själf, lika säkert är, att denna rationella rätt förgäfves gör anspråk på vare sig teoretisk och objektiv eller på praktisk

giltighet. Den utgör ett system af aprioriska rättssatser, tänkta såsom logiskt nödvändiga och därför ock såsom gällande för ideala förhållanden, de där aldrig finnas i det verkliga lifvet här på jorden. En idealrätt kan icke fylla rättens uppgifter, hvilka just afse en reglering af de en gång gifna förhållandena, sådana dessa äro, men ej sådana de borde vara, och den kommer redan i följd häraf att sakna gällande kraft i praktiskt afseende. Vid sidan af samhällets positiva rätt och lag finnes förty ingen yttre, därmed likvärdig eller högre lag, helst rättsmedvetandet ständigt förändras och ständigt utvecklas, liksom det samma i sig själft i regel är vagt och obestämdt.

Men hvad är samhällets lag? Hvad är samhällets vilja? Att förklara samhällsviljan såsom något slags allmänvilja, »volonté générale», låter sig efter nyare uppfattning ej göra, enär samhället icke längre betraktas som summan af individerna såsom individer. Tvärtom är samhället just ett uttryck för människornas sociala sida, för det hos dem gemensamma. Människan är icke blott individ, utan tillika en varelse i nödvändig och konstant gemenskap med andra, och det är detta empiriskt gifna faktum, som uttryckes därmed, att människorna lefva i samhällen och, så vidt de vilja vara och verka som kulturmänniskor, icke heller kunna undandraga sig samhället. Principielt blir samhällsviljan i anslutning härtill människans egen vilja, tänkt såsom riktad på samhällslifvet, men icke summan af de enskilda människornas viljor. Eller m. a. o. hvarje människa kan i princip ge uttryck åt samhällsviljan eller, på annat sätt uttryckt, vara organ för denna. Härmed är emellertid icke sagdt, att hvarje människa också är ett sådant organ, utan detta beror af andra omständigheter.

Viljan utan möjlighet för den viljande att i handling omsätta sin vilja är icke någon vilja, vare sig fråga är om enskilde eller om samhällen. För att verkligen uttrycka samhällsviljan är det därför nödvändigt, att den viljande också

kan handla på samhällets vägnar och sålunda disponerar öfver samhällets makt. Just maktbehofvet är samhällets grund, och maktutöfning är samhällets uppgift; men makt kan ej af andra än människor utöfvas, och en eller flere individer måste för den skull blifva samhälleliga maktorgan. Hvad är det, som gör dem härtill? Hvad är det, som skiljer individen-organet från individen, som icke är organ? Blotta anspråket att blifva organ är icke tillräckligt. Icke heller är det nog att hafva varit organ, därest organställningen sedan förlorats, ej ens om detta skett på rättsstridigt sätt, alltså emot lag, som då gälde. Första villkoret är *faktisk makt* öfver samhället eller i dess namn. Och så vidt en sådan makt föreligger, såvidt den verkligen är faktisk — och detta är något, som städse kan genom omedelbar iakttagelse af en hvar fastställas — så vidt måste ock makthafvaren betraktas som organ, ehuru ännu ej som rättsligt organ.

Den faktiska makten bevisar sig vara faktisk därigenom, att människorna i samhället böja sig inför den samma och lyda makthafvarens bud och förbud eller förverkliga hvad han anordnar. Beror emellertid lydnaden endast af makten och hvilar den uteslutande på makthafvarens förmåga att tvinga, är den i själfva verket blott en tillfällig makt, och organställningen, hvilken efter sitt begrepp förutsätter varaktighet och nödvändighet, blir rent prekär. Det andra villkoret är följaktligen *varaktig makt*. Häri ligger, från en annan synpunkt, att lydnaden öfvergår till »fortsatt och vanemässigt respekterande» eller hvad den tyske, äfven på kyrkorättens område bekante, juristen Bierling kallad »Anerkennung» (»dauerndes und habituelles Respectieren»). Tillvaron af en dylik »Anerkennung» är ett symptom för maktens varaktighet, men får naturligen ej därmed identifieras och än mindre betraktas som organställningens egentliga grundval. Grunden är tvärt-

om dels den faktiska makten, dels den naturliga gemenskapen med det samhälle, organ-individen såsom människa tillhör.

*

Samhällets högsta maktorgan kan betecknas som dess öfverhet. Något hinder för ett samhälle, och särskildt staten, att hafva flere än ett högsta maktorgan, finnes alls icke. Exempelvis i Sverige böra såväl riksdagen som kongl. maj:t anses hvar för sig såsom högsta, eller kanske riktigare, suveräna (= af alla andra oberoende) maktorgan, hvarjämte kyrkomötet är ett sådant för svenska folket såsom svensk kyrka. Finnas flera organ, beror det af statsförfattningen, både huruvida statsviljan skall uttryckas genom dessas samstämmande beslut eller i olika fall genom blott enderas, och på hvad sätt ett sådant uttryckande lagligen bör försiggå. Äfven statsförfattningen är dock ett uttryck för samhällsviljan och beror alltså af dessa organs beslut. Det måste emellertid i afseende härå anses alldeles likgiltigt, huru författningen åvägabragts, i det att denna icke kan bedömas efter den rätt, hvars grund den själf är, utan i fråga om sin tillkomst bör betraktas såsom en rent faktisk tilldragelse, hvilken bildar utgångspunkten för det senare rättstillståndet. Häraf följer ock, att det från denna rättssynpunkt är likgiltigt, huruvida författningen blifvit af regenten oktrojerad eller af representationen revolutionsvis införd eller i den ordning antagen, som den tidigare författningen möjligen angifvit: dess karaktär af rättsenlig eller rättsstridig, bedömd efter äldre rättstillstånd, är visserligen häraf beroende, men ej dess karaktär af gällande rätt, hvilken kan ändras eller upphäfvas i laglig ordning endast på sätt den själf anvisar; frågan har historisk, men ej praktisk betydelse. Likaså kunna de suveräna maktorganen skapa gällande rätt, utan att vid beslutet iakttaga de i författningen gifna form-

föreskrifterna, i det att öfver dem icke finnes någon annan makt: lagen är visserligen olagligt gifven, men den blir dock gällande lag, såsom t. ex. händelsen är med vår egen nuvarande tryckfrihetsförordning, hvilken icke antagits på sätt grundlagarna stadgat. Någon *rätt* att på detta sätt förfara tillkommer naturligen ej de suveräna organen, utan åtgärden måste karaktäriseras såsom maktmissbruk. Men där ingen åklagare är, där är ingen domare.

Skulle däremot af flera suveräna organ det ena öfverskrida sin författningsrättsliga befogenhet eller handla i strid med lagen, så beror det helt och hållet af de faktiska omständigheterna, huruvida dess vilja blir lag eller icke: det hela har reducerats till en maktfråga. Häri ligger själffallet icke, att det andra suveräna organet skulle erhålla — eller kanhända »återfå» — någon *rätt* att reagera eller att själf handla i strid med författningen; något dylikt vore det samma som att förneka tillvaron af två suveräna organ och göra det ena beroende af det andra. Men ett sådant beroende måste ovillkorligen, om det öfverhufvud finnes, visa sig icke blott vid dessa undantagstillfällen, utan regelmässigt vid konstituerandet af viss individ såsom makthafvare. Tillträder därför regenten regeringen genom att själf, må vara *nemine contradicente*. taga makten och icke genom att af representationen mottaga den samma såsom ett uppdrag, så är han ett suveränt organ. Och konstitueras riksdagen i kraft af valen, men icke genom något kungligt bemyndigande af de valde såsom representanter, så är äfven den ett suveränt organ.

I princip kan svårligen förnekas, att hvarje suveränt organ så att säga innehar hela statsmakten eller kan äfven ensam ge uttryck åt samhällsviljan. En annan sak är, att detta, när organen äro flere, icke är dem författningsenligt tillåtet eller medgifvet, utan det tvärtom ålagts dem såsom en rättsskyldighet, må vara genom en *lex imperfecta*, (= en

sådan som saknar speciell sanktion), att vara verksamma endast inom bestämda gränser. Öfverskridas dessa, så blir följden en faktisk rättsstridighet, mot hvilken, just emedan den åsidosatta rättssatsen saknar sanktion, kan reageras endast på faktisk, men aldrig på rättslig väg, där ej, såsom i den konstitutionella monarkien gäller beträffande monarkens handlingar, ansvar kan utkräfvas af hans rådgifvare: skulle åter, såsom enligt norsk åskådning fallet blef i Norge genom konungens vägran att godkänna konsulatlagen, monarken komma att sakna ansvariga rådgifvare, så är äfven här konflikten i full gång, utan att några som helst rättsmedel finnas. Griper representationen i dylikt fall till afsättning af konungen i en eller annan form, d. v. s. anordnar den en annan regering, så innebär detta intet annat än revolution, det är: faktiskt upphäfvande af författningen i annan ordning än denna själf anvisat. Genom det ena organets författningsbrott blir författningen i sin helhet naturligen lika litet *upphäfd*, som rättsordningen i allmänhet blir det genom exempelvis ett rån; en kränkning af rätten är icke det samma som dess upphäfvande. Och så länge de individer, som rättsligen äro suveräna organ, ännu erkänna hvarandra, så länge består författningen, men heller icke längre.

Tillämpas det sagda, för närmare belysnings skull, på de norska tilldragelserna, visar sig sålunda, att konungen, äfven om han genom sin sanktionsvägran brutit författningen — hvilket han emellertid ingalunda gjort — dock fortfarande till fullo erkänt stortingets organställning, hvaremot stortinget genom 7:de juni-beslutet helt enkelt förklarade, att Oscar II af huset Bernadotte ej vidare erkändes som konung i Norge. En dylik förklaring kunde i och för sig på intet sätt upphäfva den afsattes organställning: upphörandet af »die Anerkennung» är endast ett symptom, som antyder, att organställningen blifvit prekär, och det hela berodde följaktligen därpå, huruvida

konungen, som *de jure* fortfarande var konung, också skulle kunna *de facto* upprätthålla sin maktställning, eller eventuellt återställa den samma efter ett kortare afbrott. En protest allenast i ord betydde för denna sak intet; endast genom faktiskt handlande *i egenskap af fortfarande organ*, ej af uteslängdt organ, hade den rättsliga organställningen kunnat bevaras. Då så icke skedde, låg otvifvelaktigt däri, trots alla protester, ett faktiskt erkännande från konungens sida såsom förutvarande norsk konung af den norska revolutionen, och därmed, men också först därmed kunde de enskilda norska borgarne anse sig lösta från sina skyldigheter såsom undersåtar till den afsatte konungen: det är ingalunda undersåtarnas eller de underordnade organens sak att af eget initiativ försvara den eller den individen, som är eller varit faktisk makthafvare, ehuruväl det å andra sidan är deras ovillkorliga rättsplikt, när frågan ses från den bestående rättens synpunkt, att bistå denne, om han själf vill försvara sig. Lika väl som ingen blir organ utan att själf taga makten, lika litet kan någon förblifva organ utan att själf försvara sin makt. Hvad man däremot från moralisk synpunkt med fog kan klandra, det är den synbara beredvillighet, hvarmed det norska folket följde statskuppsmännen, såvida denna beredvillighet i verkligheten ej varit blott skenbar.

Emellertid tillkommer i detta särskilda fall ytterligare en omständighet af största betydelse, nämligen den, att konungen varit norsk konung i kraft af Norges förening med Sverige. Konungens faktiska erkännande af revolutionen såsom norsk konung kunde för den skull endast innebära ett erkännande, att han förlorat *den* norska krona, som genom grundloven af 4 nov. 1814 skapats, men icke ett erkännande, att Sveriges konung därmed också uppgifvit Sveriges folkrättsliga anspråk på Norges rike. Detta åter är något, som alls icke inverkar på frågan om de norska borgarnes skyldig-

heter i den kris, som uppstått. Härvid är endast att taga i betraktande, att den revolutionära regeringen, i och med konungens faktiska afstående från maktutöfningen, blef faktisk makthafvare, må vara med tills vidare prekär rättsställning. Att motsätta sig dess anordningar hade under sådana omständigheter varit liktydigt med att själf göra anspråk på organställning, och härtill förefanns gifvetvis ingen skyldighet och ingen rätt — men heller ingen skyldighet att låta bli.

*

Någon *rätt* till revolution ges det icke. Skulle i författningen det fall ändock hafva förutsetts, att ett uppsägande af tro och lydnad i förhållande till regeringsmaktens innehafvare blefve nödvändigt, så vore ett tillämpande af de härför gifna reglerna näppeligen från rättslig synpunkt en revolution, äfven om åtgärden i sak kunde så anses.

Ingen dylik bestämmelse fanns i den norska statens rätt, men finns i den svenska regeringsformen, hvars § 91 stadgar, att om konungen, efter företagen resa utom riket — hvartill äfven räknats Norge — »utöfver tolf månader ur riket blifver», skall riksdagen sammankallas för att, sedan konungen härom underrättats utan att återkomma till riket, taga »den författning om rikets styrelse, hvilken riksdagen nyttigast finner». Enligt § 92 gäller det samma, »om en konungs sjuklighet fortfar af den beskaffenhet, att han längre tid än tolf månader med regeringsärendena sig icke befattat». Alldeles klart utsagdt är här, att förutsättningen för en uppsägelseakt måste vara en viss, noggrant bestämd faktisk omständighet, som ger vid handen, att kronans innehafvare icke längre utöfvar den faktiska makten och i trots af riksdagens sammankallande icke vidtager åtgärder för maktens återtagande i enlighet med författningen. Såsom revolution bör en afsättning under dy-

lika förutsättningar anses, endast om afsättningen innebär, att hela konungahuset skiljes från kronan; i annat fall är den helt enkelt ett konstaterande af ett faktiskt förhållande och ett undanrödjande af det prekära tillstånd, som i följd häraf inträdt: något författningsbrott föreligger icke och icke heller konstituerande af något nytt konungahus, hvars medlemmar blifva berättigade att taga kronan.

Revolution kan dock understundom vara både förklarlig och försvarlig, äfven genom författningsbrott. Detta har sin orsak däri, att samhällets maktorgan såsom människor äro fulla af brister och ofullkomligheter och i följd däraf genom maktmissbruk också i stånd att sätta sin godtyckliga individualvilja i stället för den samhällsvilja, hvaraf särskildt de äro bärare, och hvaråt de skola ge uttryck. Sker detta ej blott tillfälligt, utan varaktigt, så uppkommer en fortgående konflikt mellan den positiva rätt, som grundas på denna felaktiga vilja men som icke desto mindre förblir rätt, och den inre lagen hos människorna eller det allmänna rättsmedvetandet. Äfven i andra fall är en liknande konflikt möjlig, t.ex. när någon af religiös, verklig öfvertygelse vägrar att göra militärtjänst; men i både det ena och det andra fallet måste den gifna rätten, huru oriktig den än må till sitt innehåll vara, hafva anspråk på människornas respekterande, alldenstund ingen finnes, som kan döma mellan den enskilde och samhället, och heller ingen finnes, som kan uttrycka samhällets vilja emot de faktiska organen. En sådan lydnad, eller åtminstone passivitet och underkastelse under påföljderna af en vägran att lyda, har både af den svenska reformationens män på 1500-talet och af deras lärofader, Luther, predikats och påbjudits gent emot öfverheten, hvilken, sådan den är, insatts af Gud. Och säkerligen är denna ståndpunkt allt fortfarande den riktiga — om frågan ses från individens ståndpunkt.

Men individen är ej blott enskild man, utan äfven med-

borgare i samhället, och såsom sådan har han skyldigheter och ansvar. Man kan icke förneka, att åtminstone några medborgare städse intaga en sådan faktisk ställning inom samhället, att på dem måste falla uppgiften att tillse, huruvida ett inträdt prekärt rättstillstånd lämpligast bör fortfarande tålas eller vid någon viss tidpunkt med våld brytas. Afbrytandet blir alltid från den då gällande rättens synpunkt brottsligt, men det beror af de reala lifsfaktorerna, huruvida det äfven ur etisk synpunkt blir detta.

Säkerligen är det i hvarje fall härvid riktigt, att »det gjælder meget om at holde fast paa, at det er Lov og Ret, som er den egentlige Øvrighed»; men detta af det skäl, som Olavus Petri i sin svenska krönika[1] uttryckt i följande ord: »Ther fore plägha the vndersåter som theras herskap i hiääl slå, thet dyyrt noogh betala. Men Gudh som all ting regerar, plåghar straffa then ena skalken med then andra, så at the ther arge och onde wilia wara, skola jw altijdh haffua thet formodha sich, at en annar skal finnas, som them ska offuermechtig warda.»

C. A. Reuterskiöld.

Granskningar och anmälningar.

TH. ZAHN: *Der Brief des Paulus an die Galater.* Komment. zum N. T., herausgeg. v. Prof. D. Th. Zahn, Bd IX Leipzig: A. Deichert 1905. 299 s. 5: 70 m.

1897 och 1899 utkom Theodor Zahns »Einleitung in das Neue Testament» I II, den konservativa bibelforskningens

[1] Klemmings edition, Sthlm 1860, sid. 59.

»standard work» från 1800-talets senare del. Det var ett verk af enastående lärdom och sällsynt grundlighet och skarpsinne. Det rönte därför också från både den konservativa och den liberala sidan ett berättigadt erkännande. Särskild beundran väckte författarens öfverraskande skarpa förmåga att föra läsaren in i de nytestamentliga författarnes tankegång och akta på de minsta omständigheter, som kunna sprida ljus däröfver, samt den utomordentliga rikedom af textkritiska, historiska och arkeologiska notiser, som stodo honom till buds vid de med synbar kärlek utförda detaljundersökningarne. Likaså den hos den berömda patristikern naturliga, men därför ej mindre ovanliga kännedomen om de första århundradenas uppfattning af olika bibelställen. Det var allt egenskaper, som särskildt gjorde de exegetiska partierna af arbetet gifvande och hos många kunde väcka en önskan att i högre grad, än här lät sig göra, i sin helhet lära känna den exegetiska uppfattning, som låg under och i detta verk satt sin frukt. — Därför väckte det också ett lifligt intresse, när det ett par år senare förspordes, att prof. Zahn satt sig i spetsen för utgifvandet af ett stort kommentarverk öfver hela Nya Testamentet, hvarvid han själf tagit på sin lott att utarbeta så betydande partier (bl. a. Math. ev., Rom., Gal. och Hebr.), att det hela skulle komma att bära hans prägel. Bland öfriga medarbetare må nämnas Prof. Ewald i Erlangen, Konsist.-rat Haufsleiter i Greifswald och Prof. R. Seeberg i Berlin. — Af detta arbete äro nu utkomna Thessaloniker-brefven, kommenterade af Lic. G. Wohlenberg i Altona, Math. ev., kommenteradt af utgifvaren själf, samt nu senast det af honom likaledes behandlade Gal.-bref., vid hvilket sistnämnda vi här skola uppehålla oss.

Arbetet börjar med ganska vidlyftig inledning, hvari behandlas brefvets förutsättningar och adressort, tidpunkt och affattningsplats, äfvensom ges en öfversikt öfver den brefvet berörande exegetiska och textkritiska litteraturen. De forskningsresultat, som här framläggas, äro i mycket desamma, som redan i »Einleitung» kommit till synes, genom sammanhanget med kommentaren blott ännu mera utförda och noggrant grundade. Då Zahns Einleitung emellertid endast för ett få-

tal af Kyrkl. Tidskrifts läsare torde varit tillgänglig, kan en sammanfattning af dessa resultat här ej vara ur vägen.

Inledningen börjar med att fastslå, att ingen af Gal. själft oberoende notis därom förefinnes i den älsta traditionen. Dess plats såsom n:o 1 i Marcions Apostolicum beror uteslutande därpå, att det klarast af alla Pauli bref fastställer motsatsen mellan Kristi evangelium och judaismen. Andra uppgifter i gammalkyrkliga kommentarer och handskrifter äro förmodanden, stödda på tvifvelaktiga utläggningar. Så t. ex. har åsikten, att galaterbrefvet skulle vara skrifvet i Rom, uppkommit genom orätt tydning af Gal. 4: 20. Men i fråga om förmåga att tyda brefvet själft och därur hämta uppgifter stå vi genom den under århundradenas lopp vunna öfningen i historisk källforskning långt före gångna tider och kunna därför, oaktadt inga nya kunskapskällor vunnits, komma till nya och riktigare resultat. — De *förutsättningar för brefvet*, som framgå af detta själft, äro i korthet följande. Stiftaren af de församlingar, till hvilka brefvet riktas, är Paulus. I 4: 13 f. talar han om sitt första besök i Gal. och begagnar därvid uttrycket εὐηγγελισάμην, som är termen för missionspredikan. Vid stiftandet har han emellertid haft flera medhjälpare, såsom synes af pluralformen i kap. 1: 8 f., bland dessa antagligen Barnabas, för hvilken ett särskildt intresse förutsättes i kap. 2: 1, 9, 13; däremot ingen af de kristne bröder, som vid brefvets affattning voro i Pauli sällskap, enär desse medhjälpare då helt säkert särskildt skulle ha nämnts i öfverskriften. — Af 4: 13, där Paulus säger, att det var på grund af en sjukdom, som han den *första* gången kom att predika evangelium hos galaterna, synes att Paulus två gånger besökt församlingarne och därvid båda gångerna bedrifvit missionsverksamhet. Mottagandet första gången skildras i 4: 13—15 såsom utomordentligt entusiastiskt, ej stördt af Pauli svåra sjukdom vid tillfället; och församlingens svåra lidanden, hvarom 3: 4 ger en antydan, ha ej förmått hämma den mäktiga rörelse, hvaraf galaterna då grepos. — Församlingarne synas, åtminstone vid tidpunkten för brefvets affattande, företrädesvis ha utgjorts af hedningar (4: 8—10). Dock funnos några judar (3: 26—29), som torde ha varit bland de allra först omvända,

alldenstund deras inträde i församlingen sedermera ej är tänkbart. Dessa ha, liksom i Antiokia och Korint, fogat sig efter den hedningkristna majoritetens lefnadssätt. — Denna judiska minoritet, hur obetydlig den än torde ha varit, har emellertid bildat anknytningspunkt för den nyss begynta judaiserande rörelse, mot hvilken Paulus i detta bref så skarpt uppträder. Denna rörelses upphofsmän äro ej namngifna, lika litet som Petrus-partiets i Korint eller dylika på andra orter, men att de äro flera, synes af de om dem använda pluralformerna 1: 7 v. och 4: 17. De tillhöra ej församlingen (1: 7, 5: 10—12), utan framställas såsom främmande förförare, väl att skilja från »Guds Israel» d. v. s. de kristtrogna judarne inom församlingen (6: 16—18). De äro Abrahamssöner blott i yttre mening (4: 29 f.), liksom »de falska bröderna» i Antiokia och vid apostlamötet, och galaterna uppfordras därför att afsöndra dem ur församlingen (4: 30). Antagligen äro de, liksom »omskärelse-männen» i Antiokia, (Apostl. Gern. 15: 1, 5, 24) komna till Galatien från Jerusalem (4: 25). Om församlingen därstädes och särskildt dess ledare Jakob, Herrens broder, tala de också stora ord. Uttrycket οἱ δοκοῦντες, »de ansedde», (2: 14) om urförsamlingens ledare förstås också bäst såsom citat ur deras mun. Om dessa orostiftares palestinensiska ursprung anser Zahn det också vittna, att Paulus i detta bref använder det i Palestina brukliga namnet Kefas på Petrus i st. f. dennes eljes bland grekerna vanliga namn. Dessa judaister uppträda såsom missionärer och förkunna evangelium, liksom Paulus en gång gjort (1: 6), men kritisera samtidigt Pauli föregående förkunnelse, försöka nedsätta hans personliga anseende genom framkastade beskyllningar och fordra slutligen, att galaterna skola låta omskära sig, om de vilja erkännas såsom sanna kristna. Såsom skäl härför anföra de bl. a., att Paulus själf vid vissa tillfällen låtit företaga omskärelse för att ej ge judarne anstöt (5: 11). — Dessa judaistiska uppviglare ha kommit nyss (3: 1—4, 4: 9, 5: 7). Vid sist senaste besök har Paulus ej iakttagit något, som ens nu, i de efteråt inträffade händelsernas ljus, kan tydas som ett begynnande affall, utan endast »nitälskan på ett rätt sätt» (4: 18). Nu åter är allt förändradt

(1: 6). Visserligen ha judaisterna ännu icke förmått några att öppet affalla; öfverallt användes t. ex. presensform vid tal om deras bemödanden i detta afseende. Men judiska fester ha börjat firas (4: 10); hypotetiskt talas redan om omskärelse (5: 2 f.), och inom församlingen rasa i samband härmed häftiga strider (5: 15, 26). Dock har Paulus ej uppgifvit hoppet i fråga om församlingen, utan tror fortfarande på ett godt slut och sanningens seger. Därom vittna de varma uttrycken 3: 26—29 och 5: 10. (»Jag hyser för Herrens skull den öfvertygelsen, att I icke skolen ha något annat i sinnet [än det näml. att afvisa den främmande surdegen]; och hvem det än må vara som oroar eder, skall han få bära [Guds] dom»). — Denna Pauli optimism trots allt torde ha sin grund i församlingens uppförande mot honom just vid tiden för brefvets skrifvande, att de nämligen då genom särskilda sändebud underrättat honom om situationen i Galatien och begärt hans råd. Detta är en af Zahn framställd hypotes, och såsom skäl för dess sannolikhet förer han följande resonnemang. Paulus åberopar sig ej på privatmeddelanden såsom i 1 Kor. Detta oaktadt känner han väl till allt (1: 10—2: 14); t. o. m. en så obetydlig detalj, som att judaisterna beskylla honom för att själf någon gång ha förordat omskärelse, är honom bekant. Detta kan han ej ha fått reda på genom bref, ty det sätt, hvarpå han talar om församlingens tillstånd, är helt annorlunda än i 1 Kor., där man långa stycken finner citat ur den korintiska församlingens bref. Det sannolikaste är därför, att representanter för de galat. församlingarne rest till Paulus och muntligen inberättat för honom den bland dem uppkomna rörelsen och begärt hans uttalande. Såsom svar härpå skrifver Paulus sitt bref. Att han härmed vann sitt mål, och att galaterna ej blefvo judaisternas byte, utan fortfarande förblefvo i förbindelse med Paulus och den af honom stiftade lagfria hednakyrkan, därom vittnar 1 Kor. 16: 1 och Pet. 1: 1. — Sådan är den situation, som Zahn ur gal.-brefvet självt lyckas framkonstruera såsom dess bakgrund. Vi ha dröjt därvid tämligen vidlyftigt för att möjligen kunna ge en föreställning om den skicklighet, hvarmed Zahn förmår aflocka äfven de minsta detaljer belysande notiser, äfvensom den

rent af konstnärliga förmåga han äger att teckna en situation — en egenskap, som framträder icke blott i inledningen, utan ock vid framställningen af de historiska förhållanden, som här och där under brefvets gång beröras.

Beträffande *brefvets adressort*, ἡ Γαλατία (1: 2), har i bibelforskningens historia två olika uppfattningar gjort sig gällande. Anhängarne af den s. k. nordgalatiska hypotesen förfäkta, att därmed betecknas *landskapet* Galatien, d. v. s. de efter keltiska stammars inbrott 278 f. Kr. så benämnda trakterna kring Pessinus och Ancyra i mindre Asiens centrum. Den s. k. sydgalatiska hypotesens förfäktare åter anse, att därmed menas den *romerska provinsen* af samma namn, som efter galat. konungen Amyntas' död inrättades år 25 f. Kr., och som på de paulinska brefvens tid omfattade, förutom det nyssnämnda landskapet Galatien, bl. a. äfven östra Frygien, Lykaonien och delar af Pisidien, sålunda det område, där Paulus och Barnabas på sin första missionsresa grundade en rad af församlingar (A. G. 13: 14—14: 23). Redan i sin »Einleitung» har Zahn med så stort skarpsinne, grundlig lärdom och öfvertygande kraft dragit i härnad för denna senare hypotes, att den nästan kan anses vara till full evidens ådagalagd. I inledningen till sin kommentar upprepar Zahn åter denna bevisning[1], och har i viss mån än bestämdare än förr begränsat sin ståndpunkt. Under det han i sin Einleitung uttalar den åsikten, att Paulus vid Gal. 1: 2 kan ha tänkt icke blott på sydgalatiska församlingarne, utan äfven på de nordligare i det egentliga galaterlandet, finner han det nämligen nu »mer än osannolikt» att brefvet kan ha afsett annat än de förra. Galat.-brefvet är sålunda enligt Zahns n. v. uppfattning riktadt uteslutande till de församlingar i Ikonium, Lystra, Derbe etc., hvilkas stiftande och första upplefvelser omtalas i Apg. 13 och 14. — De skäl, som Zahn anför härför, äro i hufvudsak följande. 1). Romerske författare, såsom den äldre Plinius († 79), Tacitus (c:a 115) och Ptolomæus (c:a 150) äfven-

[1] Den nytestamentliga exegetikens representant i Uppsala, prof. Kolmodin, som tidigare anslutit sig till den nordgalat. hypotesen, har i rec. öfver Zahns Galaterbref (Bibelforskaren 1905: 144.) uttalat sig för den Zahnska åsiktens riktighet.

som åtskilliga inskrifter förstå med namnet Galatien hela den romerska provinsen, ej landskapet med detta namn, och det är öfverensstämmande med Pauli språkbruk för öfrigt, att vid geografiska notiser ansluta sig till den romerska provinsbeteckningen (t. ex. Akaja, Asia). Att man så länge förbisett detta just med afseende på Gal., beror på en oriktig parallellisering med A. G., som begagnar de gamla landskapsnamnen. Den svårighet, som många ansett ligga däri, att Paulus, under förutsättning af sydgalat. som adressort, skulle ha användt beteckningen galater (3: 1) om folkslag af icke-keltisk stam, förfaller alldeles vid tanken på Pauli språkbruk i öfrigt, som alldeles bortser från etnografiska skiljaktigheter och endast benämner folket efter boningsplatsen (t. ex. Korinther om invånarne i Korint, oafsedt deras nationalitet). Och förresten kan denna svårighet lika mycket gälla Nordgalatien, som äfven var befolkadt af blandade nationaliteter, om ock hufvudmassan var kelter. Ett annat tillsynes tungt vägande skäl mot den sydgalat. hypotesen, som också vid närmare skärskådande försvinner, är de gammalkyrkliga utläggarnas uppfattning, hvilka samtliga förlägga galaterbrefvets adressort till *landskapet* Galatien. Detta finner sin fullgiltiga förklaring i den omständigheten, att de äldsta bibehållna utsagorna äro från 4:de århundradet., då provinsen Galatien redan åter var inskränkt till det lilla landskap i midten af mindre Asien, som från början burit och som också för den kommande tiden kom att bära det galatiska namnet. 2). Det andra och afgörande skälet, som Zahn anför för sin hypotes, är det resultat, hvartill han kommer, då han jämför den förut rekonstruerade situationen för Galaterbrefvet med hvad vi genom A. G. och annorstädes veta om mission och kulturförhållanden i respektiva nord- och sydgalatien. Endast i Sydgalatien förefanns de språkförhållanden och den hellenisering i öfrigt, (Jfr. Gal. 3: 28 m. Kol. 3: 11), som galaterbrefvet angifver, och som voro den nödvändiga förutsättningen för Pauli missionsverksamhet. Endast i Sydgalatien fanns en tillräckligt stor kontingent judar (Apg. 13, 14 o. 16: 1—3 om Timot.) för att kunna bilda anknytningspunkt för den judaistiska agitationen. Just mellan sydgalatiska missionen, sådan den skildras i A. G., och

den utveckling, galaterbrefvet visar, finnas många öfverensstämmelser: bl. a. det enastående mottagandet (jfr A. G. 14: 11 ff. m. Gal. 4: 14 f.), det hednakristna flertalet kring en judekristen minoritet, det lifliga intresset för hvilket församlingarne blefvo föremål i Antiokia och Jerusalem (jfr A. G. 14: 27, 15: 4, 12 m. Gal. 2: 8) samt betydelsen i den följande tiden. 3). Mot nordgalat. hypotesen däremot tala många viktiga fakta. Ända till slutet af 2:dra årh. felas hos kyrkofäderna spår af att kristendom och kyrka funnits i nordgalatien; först under förra hälften af 4:de årh. träder denna trakt med synoden i Ancyra fram i klarare ljus. Huruvida på Pauli tid verkligen församlingar funnits där är osäkert, och om den möda, hvarmed Paulus säger sig ha grundat de galat. församlingarne, vet A. G:s författare intet att berätta. Under det han i fråga om sydgalat. icke blott noggrant beskrifver Pauli första besök, kap. 13, 14, utan ock omtalar, hur Paulus vid början af den s. k. andra missionsresan »stärkt församlingarne» och genom meddelande från apostlamötet uppmuntrat dem i deras lagfria kristendom, är det enda han har att förtälja om Nordgalatien ett par korta notiser, kap. 16: 6 o. 18: 23, att han två olika gånger »genomrest galatiskt land», sista gången »stärkande alla lärjungarne». Olikt på andra ställen talar han sålunda ej ens om några *församlingar*, utan endast om enskilda *lärjungar*, hvilkas förekomst ej alls behöfver förutsätta någon särskild missionspredikan. Oförklarligt skall det också vid den nordgalat. hypotesen alltid blifva, att judaisterna vid sitt framträngande gått förbi de stora rika städerna i sydgalatien med deras relativt betydliga judekontingent och i stället vändt sig till det fjärran, svårtillgängliga nordgalatien. Likaledes, att de i A. G. och den följande kyrkliga traditionen (Teklalegenden och kyrkans historia i 2:dra o. 3:dje årh.) så viktiga städerna i sydgalat. skulle i Pauli bref sakna alla spår, under det att församlingar, om hvilkas tillvaro A. G. blott ger en svag antydan, skulle ha framkallat ett af Pauli viktigaste bref. 4). Såsom sista skäl anför Zahn, att ifall Galatien är identiskt med i A. G. 13—14 omtalade missionsländer, faller ett nytt oväntadt ljus öfver flera eljest dunkla uttryck i galater-

brefvet t. ex. 4: 13—15, 5: 11, 1: 8 f. m. fl., såsom i själfva kommentaren närmare påvisas.

Hvad beträffar *tid och ort* för galaterbrefvets affattning, anser Zahn på grund af sin förutnämnda åsikt om bestämmelse-orten, att brefvet är skrifvet af Paulus i Korint våren 53 e. Kr. såsom det första af Pauli bref. Då hade Paulus, såsom i galat.-brefvet förutsättes, redan två gånger besökt de sydgalatiska församlingarne (Apg. 13—14 och 16: 1—6), sista gången ungefär ett halfår förut. Under detta halfår hade judaisterna just hunnit komma dit och begynna sin verksamhet. Deras ifver att uppsöka nya områden för sin agitation får en antaglig förklaring i det nederlag, de kort förut lidit i Antiokia och Jerusalem i samband med apostla-konventet. — Att Paulus vid denna tid i Korint stått i förbindelse med utomeuropeiska församlingar, synes af det ungefär samtidigt skrifna 1 Thess. Notisen därstädes kap. 1: 8 om vissa utomeuropeiska församlingars kännedom om macedoniska förhållanden kombinerar Zahn skarpsinnigt med de galatiska sändebudens besök. Dessa åter torde ha fått underrättelserna från Macedonien genom den därstädes missionerande Thimotei bref till sin fädernestad, det galatiska Lystra. — Denna tidpunkt och ort ger också förklaring till yttrandet 4: 20. Omöjligheten för Paulus att komma till Galatien hade ej varit lika iögonenfallande, om han vid brefvets affattning befunnit sig i det närbelägna Efesus, såsom eljest vanligen antages, som när han befann sig i det aflägsna Korint, där just vid denna tid ett ansträngande arbete förelåg honom (Apg. 18: 5, 9 f. 2 Th. 3: 1 f.).

Med afseende på **själfva kommentaren** torde det, innan vi påpeka några af de vigtigare detaljerna, vara lämpligt omnämna Zahns uppfattning i ett par frågor af mera allmän art, såvidt det framgår af densamma, nämligen rörande *galaterbrefvets förhållande till A.-G.* samt rörande det s. k. *apostlamötet i Jerusalem.* — Det har af många framstående nutida exegeter och kännare af urkristendomens historia, t. ex. H. J. Holtzmann och Lipsius, gjorts gällande, att mellan Gal. och A. G. skulle i viktiga punkter så skarpa motsägelser råda, att A. G., såsom den yngre och från händelserna mera

aflägsna källskriften, skulle till sin trovärdighet komma att framstå i ett mycket ofördelaktigt ljus. Så skulle A. G:s framställning af Kristusvisionen vid Damaskus såsom en *yttre* företeelse, dess skildringar af uppehållet i Damaskus och därmed sammanhängande händelser, af Pauli första besök i Jerusalem och tiden närmast därefter (Apg. 9: 10—30), af andra besöket i Jerusalem (Apg. 11: 30, 12: 25) m. m. vara direkt stridande mot Gal. 1: 11—24. Likaledes i all synnerhet berättelsen om apostlamötet i Jerusalem med Petri uppträdande och det s. k. apostladekretet (Apg. 15) mot Gal. 2: 10 ff, särskildt sådant detta stycke framträder i belysningen af 2: 11 ff. Zahn åter erkänner visserligen, att Apg. i åtskilligt ger en »ej fullt noggrann skildring», bl. a. i fråga om Pauli första besök i Jerusalem (A. G. 9: 27—30), men att dock i hufvudsak A. G:s framställning är riktig. Många motsägelser försvinna, om man betänker, att Gal. 1 : 11—14 ej afser att lämna en fortlöpande historisk framställning af tiden från Pauli omvändelse till galaterbrefvets affattning, utan blott att ställa i rätt belysning sådana händelser, som genom falska rykten inför galaterna komprometterats. ἐν ἐμοὶ v. 16 afser ej den första visionen, utan senare kompletterande uppenbarelser. Resan till Arabien v. 17 behöfver ej ha följt genast på omvändelsen och är f. ö. att betrakta endast som ett kort afbrott i Damaskusvistelsen; därför är tystnaden därom i Apg. ej att undra öfver. Omtalandet af Syrien och Kilikien i nu nämnda ordning v. 21 afser ej att visa gången af Pauli verksamhet, utan beror på ländernas geografiska läge, från Palestina räknadt, och innehåller följaktligen ingen motsägelse mot A. G. Antaganden sådana som att Paulus på väg från Jerusalem i missionssyfte genomvandrat dessa länder, tillbakavisar Zahn såsom saknande hvarje stöd. Den i A. G. 11 : 25 och 12: 30 omnämnda kollektresan till Jerusalem anser Zahn ej genom Gal:s framställning vara utesluten; men den har ej varit föremål för några misstydningar af judaisterna och har därför kunnat i Gal. med tystnad förbigås. Att Paulus vid densamma ej haft tillfälle till någon som helst beröring med οἱ δοκοῦντες, kombinerar Zahn med den samtidigt i A. G. omtalade Herodes Agrippas förföljelse (A. G. 12), som haft tilll följd apostlarnes

förskingring åt olika håll. — Hvad beträffar A. G:s skildring af det s. k. apostlakonventet år 52 och Petri uppträdande därvid, anser Zahn denna komma i ett för A. G:s trovärdighet fördelaktigare ljus än förut, om man betänker, dels att Petrusepisoden i Antiokia Gal. 2: 10 ff., såsom Zahn på ett intressant sätt söker uppvisa, ej inträffat efter, utan före konventet, dels att händelserna i Jerusalem genom Pauli besök kort efter konventet (Apg. 16: 1—6) på förhand voro galaterna bekanta, hvarför han ej här ger någon fullständig redogörelse, utan blott en belysning af komprometterade punkter. Apostlakonventets verkliga förlopp och innebörd, såvidt de efter Apg:s och Gal:s öfverensstämmande uppgifter kunna rekonstrueras, tänker sig Zahn på följande sätt. När Paulus från sin första missionsresa till Galatien återkommit till Antiokia, uppträdde i församlingen därstädes några judekristna »falske bröder» från Palestina, hvilka under polemik mot Pauli och Barnabas' föregående missionspraxis kräfde de hedningkristnas omskärelse och underkastelse under lagen. Detta föranledde resan till Jerusalem för att hos »notablerna» där vinna stöd för Pauli åsikt, något som ingalunda strider mot Pauli uttalande (Gal. 2: 1), att resan företogs på grund af gudomlig uppenbarelse. Själfva företagandet af en sådan resa är det Paulus syftar på, då han Gal. 2: 5 säger, att de »för tillfället gåfvo vika och underkastade sig»[1]. Paulus och Barnabas åtföljdes på sin färd af några andra bröder, bl. a. af den oomskurne hedningkristne Titus, hvilken Paulus medtog såsom ett lefvande bevis på resultaten af sin missionspraxis. I Jerusalem höllos sammankomster såväl med församlingen in pleno som med de »högtansedde» ledarne särskildt. Att därvid isynnerhet Petrus, föranledd såväl af egna föregående erfarenheter som af Pauli energiska uppträdande mot honom under hans besök i Antiokia, skulle ha uppträdt ifrigt för Pauli åsikt, finnes det ingenting i Gal. som strider mot. Resultatet blef, att såväl urförsamlingen i dess helhet som ledarne tillbakavisade judaisternas fordringar och erkände de hedningkristna utan omskärelse och lagtvång såsom i allo jämnbördiga med den

[1] Se nästa sida.

judiska kristenheten. För att underlätta beröringen mellan dem och de judiske kristne, påpekades emellertid lämpligheten af de redan förut på många ställen iakttagna sedermera s. k. Jakobsbuden (A.G. 15: 20, 29). Dessas historiskhet förfäktas sålunda af Zahn, men han anser, 1) att de icke innebära några nya bestämmelser, utan voro en på flera håll redan iakttagen sed; och 2) att de ej påbjödos såsom någon pålaga eller villkor för erkännande, utan att endast den redan förut iakttagna praxis genom det s. k. apostladekretet ytterligare rekommenderades.[1] Under sådana förhållanden är det ej att undra på, att dessa bud ej särskildt omnämnes af Paulus i Gal. Ej heller det i Gal. 2: 10 omnämnda understödet är att fatta såsom villkor för erkännande, utan endast såsom uppmaning till fortsatt iakttagande af en redan förut öfvad praxis (Pauli första kollektresa år 44). Icke heller delningen af arbetsområdet, hvilken naturligen måste uppfattas rent geografiskt, var enligt Zahn någon ny organisation af missionsområdet, utan blott ett formligt erkännande af sådant, som redan förut utvecklat sig utan vare sig beslut eller fördrag. Att detta skett med en högtidlig akt, därvid Petrus, Jakob och Johannes å de öfriges vägnar inför hela församlingen och möjligen äfven i närvaro af representanter för motpartiet, räckte Paulus och Barnabas handen till gemenskap, anser Zahn ej vara stridande mot A. G:s framställning. Paulus hade sålunda på alla punkter segrat mot judaisterna, och det är i motsats mot dessas förvrängda framställning af saken, som Paulus Gal. 2: 1—11 uppträder och framhåller några af mötets hufvudfakta.

I hvad angår *omtvistade läsarter* torde följande af Zahns förslag vara att särskildt observera. 2: 5 (början) stryker han i öfverensstämmelse med de trovärdigaste af de äldste textvittnena både οἷς och οὐδέ och får sålunda denna sats att i förbindelse med v. 4 innehålla en positiv utsago: »för de falska brödernas skull — — — gåfvo vi för tillfället vika och underkastade oss».[2] I excurs I vid slutet af boken följer

[1] I samband härmed må påpekas att πορνεία under sådana föhållanden naturligen ej betyder otukt i allmänhet, utan syftar på de s. k. levitiska buden i judarnas lag.

[2] Se föreg. sida.

en noggrann utredning af detta textställes historia. — I 3: 16 sätter Zahn punkt efter χριστος och låter med προεγράφη en liten självständig sats begynna. Därigenom kommer det eljes oförklarliga, men hos de äldsta textvittnena betygade ἐν ὑμῖν till sin rätt. — 4: 15 (början) förfäktar han läsarten τίς οὖν ἦν ὁ μακαρισμός ὑμῶν, hvartill v. 16 med ὥστε omedelbart sluter sig, under det att v. 15 b är att betrakta såsom en förklarande parentes. — 4: 25 har Zahn följande, i Excurs II vid slutet af boken närmare försvarade läsart: τό γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ: »berget Sinai ligger nämligen i Arabien». Detta afser enligt Zahn icke att vara blott en geografisk anmärkning, utan vill framför allt karaktärisera det sinaitiska förbundet såsom främmande för löftets land och därmed äfven för det nya förbundet — en i sådant fall onekligen rätt svårbegriplig antydan. — 4: 31 och 5: 1 läser Zahn, med upphäfvande af den gamla versindelningen, på följande sätt: ἡμεῖς δὲ, ἀδελφοί — — τῆς ἐλευτέρας ᾗ ἐλευτερίᾳ ἡμᾶς χριστός ἠλευθέρωσεν. στήκετε οὖν etc. »vi äro icke tjänstekvinnans, utan den frias barn, i kraft af den frihet, till hvilken Kristus har förhjälpt oss. Stån därför fasta etc. — 5: 7 c har han följande intressanta läsart och tolkning: ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι μὴ πείθεστε. ἡ πεισμονή etc.: »sådant, som är öfverensstämmande med sanningen att icke lyda, det lyden icke; ty en sådan lydnad har ej kommit från den som kallat eder».

På uppfattningen *af enskilda omtvistade ställen* kunna endast några få exempel anföras. — γαρ 1: 10 uppfattas ej ss. kausal-partikel, utan såsom konfirmativt adverb, brukligt i frågesatser, ungefär = väl. — Det svåra stället 2: 6 f tolkar Zahn, kanske mindre lyckligt, på följande vis: »Men från dem, som ansågos något betyda — hvad för folk de väl voro, är mig likgiltigt [Gud ser icke på människors utansida], ty mig förelade »de högtansedde» intet till afgörande — utan tvärtom då de sågo etc.» — Strafforden till Petrus i Antiokia omfattar enligt Zahn endast 2: 14 b. Med 2: 15 börjar en fullständigt ny till galaterna riktad utredning. Det är nämligen omöjligt, att den däri v. 17 b tillbakavisade konklusionen någonsin kan ha framställts af Petrus. — δικαιοῦσθαι 2: 16 m. fl. ställen betyder »bli rättfärdig» (i Guds ögon), ej

»förklaras rättf.» (vid en kommande dom). — ἀκοῆς πίστεως 3: 2 = troende hörande. — Vid 3: 11 ff. uppfattas satsfogning och sammanhang på ett sätt, som leder till följande öfversättning: »Men alldenstund inom lagens område ingen blir rättfärdig inför Gud — 'den rättfärdige skall ju nämligen lefva af tro', och lagen är icke 'af tro', utan 'den som gör detta skall lefva därigenom' — så har Kristus etc.». V. 11 b—12 utgör sålunda en parentes, innehållande ett till största delen af bekanta bibelcitat bestående bevis mot judaisterna, afsedt att gendrifva deras påstående, att rättfärdighet kan vinnas genom laggärningar eller genom addition af laggärningar och tro. — Angående στοιχεῖα τοῦ κόσμου 4: 3 finnes en noggrann utredning sid. 195 f., som resulterar däri, att uttrycket betecknar hvarken himlakroppar eller elementandar, utan världens materiella beståndsdelar. — Uttrycket 4: 14, att galaterna mottagit Paulus »såsom en Guds ängel, ja, såsom Messias Jesus», kombinerar Zahn med berättelsen om Pauli och Barnabas' mottagande i Lystra A.-G. 14: 11—18. — ἔγραψα 6: 11 tyder Zahn på nedskrifvandet af hela brefvet, som Paulus för att ge galaterna ett starkt personligt intryck denna gång företagit med egen hand.

Hvad slutligen beträffar den uppfattning af *brefvets innehåll och tankegång*, som ur detaljexegesen växt fram, må det nämnas, att Zahn föreslår följande indelning: I: öfverskriftlig hälsning 1: 1—5; II: brefvets begynnelse 1: 6—10; III: historiskt självförsvar 1: 11—2: 14; IV:de äkta judekristnes inre frihet från lagen 2: 15—21; V: galaternas öfvertygande om grundlösheten och fördärfligheten af det begynta affallet 3: 1—5: 12: VI: den kristliga frihetens rätta bruk 5: 13—6: 10; VII: afslutande ord 6: 1—18. Såsom en förtjänst vid Zahns indelning och disponering af innehållet må framhållas, att Gal:s karaktär af bref hos honom kommer fram tydligare än hos åtskilliga äldre kommentatorer. Den f. ö. i många afseenden förträfflige Lipsius indelar t. ex. i en apologetisk, en dogmatisk och en praktisk hufvuddel. Men ju mer man kan komma ifrån denna metod att vid indelning och innehållsutredning behandla de paulinska skrifterna såsom lärda afhandlingar med skarpt skilda delar och i stället lyckas få fram

deras karaktär af tillfällighetsskrifvelser, där den förhandenvarande situationen står i förgrunden, och de allmänna tankarna och motiverna blott såvidt så för tillfället kräfves komma fram, då ofta på ett mer impressionistiskt än lugnt utredande vis, dess mer skall förståendet af Pauli bref underlättas. Ett bestämdt steg framåt i detta afseende är som sagdt Zahns arbete. Dock lämnar äfven hans utredning af tankegången på åtskilliga ställen öfrigt att önska. Särskildt i stycket 3: 1—4: 11, där det synes mig som om grundtråden aldrig rätt kommit fram. Att börja en ny underafdelning med 3: 15 synes också snarare förvilla än klargöra — är ej 3: 15—29 bäst att betrakta såsom en förklaring af ἐν χριστῷ Ἰησοῦ v. 14? —, och att uppfatta 4: 1—7 såsom Zahn gör, låter ej förbindelsen med det närmast föregående komma till sin rätt.

Skulle vi till sist sammanfatta vårt intryck af Zahns Galaterbref, så ville vi säga, att Zahn här ger många lysande prof på den förmåga som exeget, hvarom hans Einleitung vittnade, men att också hans begränsning kommit till synes. Vi möta denna sunda historiska realism, som aldrig i ett ställe inlägger mera än just det, som orden och den föreliggande situationen bestämdt ge vid handen, men som å andra sidan genom skicklig kombinering och genom aktgifvande på små af andra förbisedda enskildheter, t. ex. en pluralform, en tempusväxling o. s. v., förstår att icke dess mindre låta hvarje punkt tala ett så rikt språk som möjligt. Vid tecknande af de situationer, på hvilka Paulus här och där i brefvet syftar, och som genom detsamma belysas, kommer Zahns hela mästerliga framställningsförmåga till sin rätt. Många stycken äro verkliga små konstverk af miniatyrarbete, t. ex. skildringen af Petri besök i Antiokia och Pauli uppträdande då (2: 11—14). Vid bedömandet af omtvistade läsarter och deras olika värde kommer den berömde patristikerns kännedom om de äldsta handskrifterna och kyrkofädernas uppfattning särskildt till godo. I allt röjer sig Zahns beundransvärda samvetsgrannhet och noggrannhet, som aldrig lämnar en sak obeaktad eller ett sammanhang outredt och som, äfven då man icke kan dela hans mening, ändock alltid verkar klargörande och impulsgifvande. Därvid är det särskildt att beakta, att

Zahn ej, likt så många andra nutida kommentatorer, söker visa denna noggrannhet genom onödigt sysselsättande med hvad alla andra ha sagt om de olika ställena, utan framför allt genom fördjupande i ställets eget innehåll. — Vid sidan af dessa stora förtjänster framträder i kommentaren som sagdt emellertid äfven Zahns begränsning. Och det är detsamma, som gör hans begränsning, och som ger hans styrka. Han är framför allt historiker. Därför komma de bibelteologiskt intressanta ställena ej till sin rätt. Utredningen af deras innebörd och tankeföljd (t. ex. stycket 3: 6—4: 7 och 4: 21 ff.) förefaller de andra afgjordt underlägsen, och den rikedom af intressanta idéassociationer, som vid de mera historiska styckenas exeges står författaren till buds för att belysa stället, saknas här. Och Zahn är ju vidare framför allt patristiker. Därför belyser hans exeges öfverallt ställenas beröring framåt i tiden, men beröringen tillbaka kommer icke till sin rätt. Senjudendomens hela för förståendet af Paulus så betydelsefulla föreställningar och tankevärld anlitas t. ex. påfallande sällan för att förklara och belysa. Men oaktadt man vid Zahns säkra hand skulle önska att ha införts äfven i de bibelteologiska problemens och de judiska förutsättningarnes och inflytelsernas komplicerade väfnad, skymmer dock aldrig tanken på hvad vi ytterligare kunde önska blicken för hvad vi verkligen fått af den store forskaren. Och med spändt intresse måste man motse de öfriga delar af kommentarverket, som äro att vänta af Zahns hand. *G. Lizell.*

LJUNGH, J., *Fjelkinge i forna dagar.* Bidrag till en sockenbeskrifning. Helsingborg 1904 s. 136 pris 2: 50.

Specialisering är tidens lösen i forskningen. Ett vittnesbörd om, huru detta äfven i mera populärt anlagda arbeten trängt och tränger igenom, är ock det växande intresset för sockenbeskrifningar. Det är ej ringa begåfning för dylikt författarskap som framträder i detta arbete, och då det ej blott är alltigenom buret af kärlek till hembygden och dess minnen utan med förkärlek dröjer vid sådant, som kan ha intresse från kristlig och kyrklig synpunkt, så ha vi ansett på sin plats ett omnämnande äfven i Kyrklig Tidskrift af den

gamle skolmannens förtjänstfulla publikation. Han anger själf i inledningen detta sitt — och därmed äfven bokens — hufvudintresse: »Om någon nu vill anmärka, att det nedlagda arbetet skulle varit mer fruktbärande, om det egnats åt något föremål af allmännare intresse, så vill jag blott svara: det gäller *min hembygd*. Det har för mig varit särdeles intressant att se det gamla Fjelkinge stiga upp ur tvåhundraårig graf, äfven om det blott är skuggorna, som skymta fram. Jag ville med mitt arbetes utgifvande väcka ökadt intresse för de gamla minnena, väcka kärlek till hembygden i den förhoppning, att därur skall uppspira förökad kärlek till fosterlandet. Den kärleken är ju besläktad med kärleken till det rätta fäderneslandet, det på evighetens område».

Redan af innehållsförteckningen ses, att specialiseringen ej utesluter mångt och mycket af allmänt intresse: allmän karaktär, sägn och saga, minnen, näringar, lefnadssätt och seder, kyrka och skola (kyrkoherdar, klockare, skollärare), tingsförhandlingar, släktförhållanden, hemman, tidsbilder, studier i bygdemålet. Intressant äro också bilagorna: en gammal typisk bouppteckning och kartan till belysning af ägolotternas fördelning inom stor- och enskiftet.

Utrymmet medger ej ingående på alla intressanta detaljer. Ur »Sägn och saga» må blott påpekas ett drag. År 1624 hade Christian IV från prästerna i Skåne infordrat en beskrifning på deras resp. socknar. Prosten i Fjelkinge, Oluf Pederson, afgaf ock en sådan. Den visar, hvad prästen i den tiden ansåg som det märkvärdigaste: »Udi Fjelkinge ere to store Bjerge, kaldede store og lille Eg. Paa store Eg er en Kilde, hvorved sees en Sten, som en Jette i gammel Tid skal have stödt sit Hoved i. I lille Eg levede en Jettekjærling som holdt Hyrde med Halvparten i Byen, hun siges have ladet sine Börn döbe i to hule, slette Stene paa samme Bjerg. Mellem Bjergene er en Lykke, hvarpaa to en gang gik og plöjede; da de kom til Enden, saa den ene en Lee at ligge paa Jorden, som var itu, hvilken han gjorde istand og lagde der igjen. Da de komme igjen, var Leen borte, og i Stedet stod et Fad med Smörkager, hvilke den spiste, som havde gjort

Leen i stand, den anden ville ikke smage, men fik derfor en 24 ugers Sygdom.»

»Ved Byen staar tre Stene, kaldede Rodis, som det skal spöge ved, og ingen forbigaaende tör nevne ved dette Namn. I Legeveds Mark ligger en Höij, hvis Beboer strax infinder sig, naar man om Aftenen kalder. Udenfor Vangen er en Höij, hvarpaa ligger en Sten med et stort Hul, hvori en Elfveko en gang födte en Kalv, og strax derpaa gik til en Kilde og drak. I detsamme kom en Kone for at hente sig en spand Vand til sin Kjerne, og saa meget som kom deri blev strax til Smör» o. s. v.

»Som man finner», anm. förf. »voro i herr Olufs tid spökhistorier det märkvärdigaste, som fanns att förtälja». Ja, det är obegripligt mycken vidskepelse, som ännu alltjämt hänger i på landsbygden; först de senaste decennierna ha något börjat bryta dess makt.

Hvad »Minnena» angår, så anmärkes med rätta: »Det bästa är gömdt; det blir först vid tidens slut upphämtadt ur glömskans flod.» Det är tingsrättsprotokollen, som få vara en af hufvudkällorna, och där har ej det värdefullaste hemma. Så talas det om en prästerlig ölspendering 1672, som kostade två människor lifvet; ofta ock om »injurieord», som vållade processer, om tvister i hemlifvet och tidt och ofta om stränga straff med böter eller på kroppen för gudstjänstförsummelse på söndagar och på böndagarna etc. Märkligt är särskildt det stränga beifrandet af svordomslasten. Själfve klockaren Sven Nilsson i början af 1700-talet dömdes för svordom vid byns sammankomst att »plikta 25 daler eller ock sitta 2 söndagar å rad i stocken utanför kyrkodörren».

Krigens och pestens härjningar målas. Men ej dessa ensamt vållade den allmänna fattigdomen. Medskyldiga däri äro, hvad allmogen angår, opraktiska anordningar vid åkrarnes fördelning och skötsel inom enskiftet, samt oföretagsamhet och herremännens förtryck. Mycket af intresse både häröfver och öfver andra dylika frågor upptager kapitlet om »odlingarna».

Men vi hasta vidare. Äfven ur afdelningen om »lefnadssätt och seder» anföra vi endast såsom något godt att

taga upp, att förr i tiden i denna trakt, landsbygden, liksom nu i städerna, vänner och bekanta ej återvände till sorgehuset efter begrafningen. Däremot firades t. o. m. kyrktagningen med kalas, och barsöl (barndopskalas) kunde, när det skulle vara hederligt, räcka mer än en dag, bröllopen 3 à 4 dagar.

Kyrkoherdelistan följes tillbaka till 1487. Konserveringen af huset var till den grad regel, att man ofta möter uttrycket »pastoratet med enkan», och ej blifva sällan »de sammanbragta barnen» nya brudpar; efter ålder frågas ej synnerligen. Sorgligt nog förekomma prästernas namn esomoftast i tingsprotokollen; äfven en af de mest framstående. Prosten Blanxius, som i Cavallins herdaminnen fått goda vitsord, synes ha oförsvarligt sett på eget bästa. Ett bekant namn är Tomaeus († 1795). Hans dotter Maria — en af de 13 efterlämnade barnen — kom genom nådespredikanten på fall. »Hans hopp att få konservera huset gick inte i fullbordan. Och det var väl ingen, som gladdes öfver den sonens födelse, men så många fler öfver hans lifsgärning — Johan Henrik Thomanders». Ett älskligt bref från en ung pastor Elmlund i början af förra århundradet är ett skönt själavårdsprof från den tiden (s. 45—6). Klockaresysslan gick 6 eller åtminstone 5 släktled i arf i släkten. Så var det mångenstädes. Skolmästare omtalas första gång 1698. Prosten Hjort lyckades 1728 genomdrifva, att byamännnen vid 1 dalers 4 öre vite skulle gemensamt underhålla en sådan. »Men i de flesta husmanshemman var det mor, som utöfvade skolmästaryrket, medan spinnrocken surrade; där genomgicks »abeseitan» och katekesen; mera kom icke i fråga. Förmågan att skrifva var särdeles sällsynt. På en fullmakt, som alla byns åbor skulle underskrifva 1770, hade den, som skrifvit handlingen, förutsatt, att ingen af åborna kunde skrifva, ty han hade själf skrifvit alla namnen utom prästens och klockarens och lämnat plats till bomärket inne i namnet. Att en så framstående man som nämndeman Håkan Larsson ej kunde skrifva sitt namn, synes af åtskilliga handlingar, där han blott ritat sitt bomärke. I gårdarne hade mor icke tid, och så anlitades än den ene än den andre. 1793 var det på

sockenstämma fråga om en skolmästare Anders Palm. Längre fram omtalas de två ryttarne Per Kjempengren och Paul Blom (Kjempen och Blommen), »Lille Bonde» icke att förglömma, ty han var kanske den styfvaste». Först 1836 ordnades förhållandena på modernare sätt, ehuru ännu blott uti för skola upplåten större stuga. Det var Sven Rosenberg, den sedan så bekante skolmannen och riksdagsmannen, som här grundlade sitt rykte som lärare. I svenska nykterhetssällskapet ställde han sig ock som en af Wieselgrens trognaste kämpar. Det kostade honom till sist platsen, men isen var bruten, och hans minne lefver i välsignelse. Den i 10:e kapitlet intagna berättelsen »Sägner och minnen från Villands härad» bildar tillsammans med författarens kommentarier en ypperlig tidsbild; och sista kapitlets »Studier i bygdemålet» står ej efter i värde, afslutadt med ett synnerligen instruktivt och roande stilprof af ett gammalt poem af en prästman.

Om förf:n anspråklöst säger: »det är ju i det hela torftiga meddelanden, som lämnas», och söker sin tröst i hvad någon sagt: » Lyckligt det folk, hvars annaler äro innehållslösa, då kan man ju prisa det lilla samhälle lyckligt, hvarom det finnes så litet att förtälja»; så vill recensenten betyga, att han funnit tillräckligt mycket både till nytta och nöje för att bringa honom ett hjärtligt tack för nedlagd möda och beteckna resultatet äfven från kyrklig synpunkt såsom allt annat är torftigt. *J. T.*

Meddelande.

Undertecknad får härmed tillkännagifva sin afsikt att med detta års utgång utträda ur Kyrklig Tidskrifts redaktion. Orsaken till detta mitt beslut är min öfvertygelse, att en tidskrift icke på ett tillfredsställande sätt kan från skilda orter redigeras. Detta skulle emellertid blifva fallet, om jag ännu efter biskop Danells afflyttning från Upsala kvarstod i redaktionen. Då alltså för mig valet stått mellan antingen biskop Danell eller mig såsom ensam redaktör, har jag ansett den förstnämnda anordningen vara den för tidskriften mest fördelaktiga.

Upsala i november 1905.

Oscar Quensel.

Enär Tidskriftens fortsatta utgifvande synes vara önskligt, men Professor Quensel icke finner sig kunna öfvertaga redaktionen, har jag beslutat att försöka åtminstone under nästa år ensam utgifva tidskriften. Professor Quensel har emellertid lofvat att fortfarande vara medarbetare i densamma. Den kommer för öfrigt att utgifvas med samma omfång, till samma pris och efter samma plan som hittills. Huruvida den kan fortsättas utöfver nästa år beror på den uppmuntran, som kommer den till del med hänsyn dels till författares bidrag, dels till prenumeranternas antal.

Redaktionens adress blifver sålunda från och med 1906 års början *Skara,* utgifnings- och tryckorten däremot fortfarande Upsala.

Skara, Brunsbo i november 1905.

Hj. Danell.

Väckelse och normalt församlingslif.

Om någon tänker, att den motsättning, som öfverskriften till denna uppsats innehåller, innebär en större eller mindre obenägenhet för det ena eller det andra, så svaras: det beror på hvad som menas med väckelse och med normalt församlingslif.

Vi hafva under det senaste året hört talas om stora väckelser i England och i Norge. På senare tider har äfven mycket arbete gjorts och ännu mera rekommenderats för frambringande och vidmakthållande af ett normalt församlingslif. Enligt uppgift af danska präster har detta arbete äfven medfört religiös väckelse, verkat samlande och uppryckande bland Danmarks lekmän och präster och tjänat på en gång evangelisatoriska och kyrkoorganisatoriska syften — ett på en gång praktiskt, klokt och kristligt drag. Å andra sidan förmäles från Norge, att genom väckelsen i Kristiania antalet kyrkobesökare och nattvardsgäster ökats, och att efter Albert Lundes möten Kristianias präster fått ökadt arbete i enskild själavård — att sålunda församlingslifvet vunnit på väckelsen. Tidsförhållandena äro emellertid och hafva länge varit sådana, att mången känner sig oviss, huru han skall bedöma väckelsen i dennas förhållande till normalt församlingslif. Är den något, som ofta bör återkomma? Eller borde väckelse aldrig förekomma, om församlingslifvet vore normalt? Medför väckelsen skada för församlingslifvet? Hvarför komma väckelser

så sällan? Hvarför äro somliga församlingar, som benådats med väckelser, så gudlösa eller okyrkliga eller båda delarna? Dessa och dylika frågor träda nog fram med bön om svar, när det i vår tid talas så mycket om väckelse och församlingslif. Vi önska, att det följande ej må betraktas som svar på dessa frågor. Men kunde det i någon mån tjäna som incitament till uppsökande af dessa svar, vore ju redan detta något godt för dem, som gärna vilja bilda sig ett omdöme öfver andliga företeelser, och som hafva hjärta för »Josefs skada». Det är klart, att svaren på dessa frågor så väl som många andra kyrkliga spörsmål till icke ringa del bero af den kristliga miljö, hvari den svarande fått sin teologiska och kyrkliga åskådning utbildad, de församlingsförhållanden, under hvilka han arbetat inom eller utom ämbetet, de kristliga personligheter, som på honom utöfvat ett afgörande inflytande o. s. v.

Ordet väckelse har naturligtvis olika betydelser. Inom kyrkolifvet torde väl rationalismen minst vara intresserad af väckelse. Dock kunna naturligtvis äfven rationalister tala om väckelse och därmed förstå t. ex. en friare uppfattning af religiösa ting, en frigörelse från dogmtvång och pietistiska stadgar. Ja, det är nog ej sällsynt, att det, som en rationalist kallar väckelse, af pietister betraktas såsom raka motsatsen. I den kristliga förkunnelsen brukar med detta ord åsyftas, att en människa kommer till besinning angående sin ställning till Gud och en med denna besinning förbunden oro, som förbyttes i ro och frid, i samma mån som den evangeliska upplysningen om Guds nåd i Kristus blir lefvande. Förutom den dagliga bättringen med ångerns och trostillförsiktens upprepande torde väl i de flesta verkligt kristna människors lif emellanåt förekomma väckelsetider, då ny oro infinner sig, då ett fördjupande eller en förnyelse äger rum i förhållande till den kristliga lifsenergi, som trädde fram i »den första bättringen».

Ja, ett närmare studium af hithörande företeelser torde väl medföra, att man, om än med vissa reservationer, är benägen att gifva erkännande åt hvad Schleiermacher yttrar om bättringskampen: »Å ena sidan äro människorna så olika med hänsyn till det, som hos dem verkar uppväckande, att icke allenast det, som i ett mindre lättrördt sinne i själfva verket är den högsta rörelse, förekommer den mer lättrörde såsom underordnadt, utan äfven hos samma människa är en dylik olikhet förhanden vid olika tider, så att redan till följe häraf en bestämning i detta hänseende är omöjlig. Å andra sidan lärer erfarenheten genom otaliga autobiografier af fromma människor, att, om också hos dem skakningar föregått, hvilka de med all tillförsikt hållit för omvändelsens ögonblick, de dock icke sällan åter försjunkit i sådan tomhet och ovisshet, att det antagna värdet af dessa ögonblick förekommer högligen tvifvelaktigt, så att äfven i sådana fall hjärtats fasthet blott småningom uppstår».*

Menas nu med väckelse en sådan omtanke om frälsning, som genom Guds ord kommer till stånd hos enskilda individer, så hålla vi före, att väckelse hör med till ett normalt församlingslif, och att frånvaron af sådan väckelse betecknar ett abnormt församlingslif. Och de flesta pastorer torde väl ur denna synpunkt hafva mera bekantskap med ett abnormt än med ett normalt församlingslif. Det kan nämligen aldrig betraktas som ett normalt församlingslif, att väsentliga element i de erfarenheter, som skriften och kyrkans historia omtala såsom hörande till personligt kristligt lif, försvinna, att syndabekännelsen och därmed besläktade delar i kulten blifva meningslösa ord, som icke motsvaras af församlingens religiösa erfarenheter, att trohet i kallet och förtröstan på Guds försyn blir det enda hufvudsakliga på kyrko- och fromhetslifvets område, som församlingen förstår sig på. Kristen-

* Schleiermacher, Der christl. Glaube II, § 108: 3.

domen innehåller, som A. Harnack med rätta framhåller, både ett hvilande element och ett impulsivt, tändande, världen prisgifvande element. Det är sant, att hufvudsaken är, att människan finner sin Gud. Men det impulsiva elementet är aldrig en blott koefficient till det hvilande. Tron själf behandlar den faktiskt bestående världen ej blott såsom medel utan efter omständigheterna äfven såsom något, som skall öfvervinnas. Tron framkallar en »Umwerthung» af världslifvets innehåll — såväl naturlifvets som kulturlifvets. Afståndet mellan kristendomen och manikeismen är nog stort, men man kan göra det så stort, att man hamnar i sådan hedendom, där gudsförhållandet är nedsatt till en världskärlekens kult, där denna världens ande har herraväldet. Den andliga kulturen är icke neutral i förhållande till religionen. De olika momenten i det mänskliga andelifvet genomtränga hvarandra allt för mycket, för att en sådan neutralitet skulle vara möjlig. Då tron icke blott är ett gudsförhållande, utan eo ipso ett nytt världsförhållande, är det klart, att det impulsiva, världen prisgifvande momentet är inneslutet i det hvilande momentet eller gudsförtröstan, att väckelseenergien, behofvet att öfvervinna världen, ligger innesluten i tron. Ett församlingslif utan väckelse är därför i sin mån ett församlingslif utan tro.

Andlig vakenhet, medvetandet om ett motsättningsförhållande till denna världen — »mig är världen korsfäst och jag världen» — har alltifrån kristendomens första framträdande varit ett väsentligt drag i denna religion och i de kraf, som den ställer på sina bekännare. Kristendomen har för alltid brutit sönder antikens lifsglädje, för så vidt denna hvilade på ett underskattande af det religiöst etiska krafvet i människohjärtat, på ett nedbringande af det etiska gudsbehofvet eller dettas upplösning i ett kosmiskt. »Den store Pan är död». I människosjälarnes historia betecknar kristen-

domens seger öfver antiken ett mäktigt omslag äfven i afseende på glädjeförmågan. Vemodsdraget i den kristna romantiken härrör icke enbart af orsaker, som bero af kristendomens ande, utan betecknar en öfvervunnen rest af antiken. För öfrigt har ju historieforskningen på senare tider kommit till det resultat, att det ej var så helt beställdt med den antika lifsglädjen, att svårmodets ande bodde i dess närhet och som ett hemskt spöke hotade att kväfva den. Men i hedendomen, den antika såväl som den moderna, är svårmodets ande hopplöshetens. I kristendomen däremot hör den tillsammans med längtan och alltså med hoppet.

Kristendomen har fört människoanden till medvetande därom, att denna världen icke räcker till att tillfredsställa människans innersta och djupaste behof. Hvarje företeelse eller riktning inom kristendomen, som vill upphäfva detta medvetande, är reaktionär i riktning åt hedendomen. Så länge lefvande kristendom finnes på denna jord, och det religiösa lifvets villkor på vår planet icke i hufvudsak äro förändrade, skall ett drag af smärta, af längtan och af vemod alltid finnas kvar i den stridande församlingens anlete. Det skall försvinna först då, när någon fara för andligt insomnande icke mer finnes. Försvinner det förr, så betyder detta antingen, att glädjemomenten för tillfället i ovanligt hög grad öfverväga, eller ock en allmän andlig sömn.

Väckelsemomentet hör alltså med till den kristna församlingens normala lif. Emellertid har ordet väckelse i dagligt tal i kristliga kretsar också en delvis annan betydelse.

Vi nämnde i början väckelserna i England och Norge. Tusentals människor hafva blifvit väckta till andlig besinning, och detta har skett på ett uppseendeväckande sätt. Om samma antal människor på olika tider, en hvar i sin egen församling, kommit till omtanke, omvändelse och tro, lärt känna sin Gud och beslutit att lefva för honom, hade man

ej talat om väckelse på de orterna. Ja, det kan väl hända, att någon division af frälsningsarmén hållit ett krigsråd om, huru man skulle kunna eröfra dessa »mörka orter».* Ordet väckelse användes nämligen ofta i den betydelsen, att människors uppvaknande till omtanke om frälsning har fått en epidemisk karaktär, och att detta framträder på ett uppseendeväckande sätt. Det är väl ej utan, att det af många anses fördelaktigare för en sådan rörelse, att den framkallas af obildade än af bildade, måhända bättre, att den framkallas af kvinnor och barn än af män.

Väckelser af sådan eller liknande art utmärka hela den kristna kyrkans historia. Redan i den apostoliska tidens församlingar, t. ex. den korintiska, kan man skönja motsvarighet till hvad vi nu skulle kalla väckelse. Inom den gamla kyrkan var särskildt montanismen en väckelseriktning. Den betraktade de vanliga församlingarna såsom förvärldsligade i större eller mindre grad. Därtill kom, att den inom dessa ej fann tillräckligt utrymme för hvad man nu skulle kalla »den fria verksamheten», men som då kallades profetia. Gnosticismen hade nog starka tillsatser af rationalism och mystik, men dess benägenhet att bilda seperatförsamlingar, konventiklar o. d., dess kringresande lekmannapredikanter, dess förakt för de katolska församlingarnas enkla tro, dess med den sämre herrnhutismen besläktade benägenhet för betänkliga tilltag i kulten och anhängarnes samlif, detta och åtskilligt annat ställer den i andligt frändskapsförhållande till mycket af de företeelser, som höra med till somliga af våra dagars väckelseriktningar. Skulle de resultat af forskningen angående anabaptismen och därmed besläktade sekter, som t. ex. en Ludwig Keller kommit till, i hufvudsak finnas riktiga, är

* I "Stridsropet" har jag en gång läst om ett misslyckadt "strandhugg" på en af västkustens församlingar, där det finnes mycket allvarlig kristendom, de orden: "här funnos inga Guds barn".

det väl ej omölligt, att ett historiskt sammanhang med tiden skulle kunna konstateras mellan en del häretiska väckelseriktningar under den gamla tiden och de följande tidehvarfven ända upp till vår tid. Den andliga frändskapen är lättare att konstatera, blott man öfversätter den gamla tidens uttryckssätt på vår tids språk. Den gamla kyrkan hade äfven väckelser, som voro inomkyrkliga och sunda. Särskildt framträdde dessa naturligtvis vid förföljelsetiderna. Och en Tertullianus kan nog, ehuru montanist, betraktas såsom en allvarlig och vaken son af sin tids kyrka.

Under medeltiden förekommo ofta religiösa väckelser inom kristenheten. Det hände då som nu, att kyrkorna voro öfvergifna, att ogudaktighet tog öfverhand, att präster voro försumliga i sitt kall. Men så blef någon mäktigt gripen af anden, predikade på skilda orter, bildade en orden eller en förening, kyrklig eller kättersk, och framkallade en väckelse. Ja, medeltidskyrkan torde hafva varit rikare på väckelser, och det både epidemiska och uppseendeväckande, än den nyare tidens kyrka.

I vår svenska kyrka hafva ju också emellanåt förekommit väckelser. Hvad angår väckelserna under nittonde seklets förra hälft är t. ex. den bild. som Juhani Aho gifvit i »Väckta», sådan, att motiven lika väl kunde varit hämtade från Sverige som från Finland. I kretsar i vårt land, där denna äldre väckelse lefver kvar, skall man nog likasom i »Väckta» stöta på fromma personer, som icke känna sig riktigt hemma i den nuvarande tidens andliga lif, som betrakta denna tid som en tillbakagångens och förfallets tid, men som komma i exstas, när de få tala om väckelsens tider, om de gamla »redliga lärarne», som voro medel i Guds hand, om vallfärderna till deras tempel, om de hemgångna trossyskonen, om anfäktelser och fröjd. Äfven den väckte finske prästmannens historia har många svenska motsvarigheter.

Innan vi nu gå att undersöka, huru väckelserna förhålla sig till ett normalt församlingslif, må några ord först sägas om detta sistnämnda. Genast kan emellertid om förhållandet mellan väckelse och församlingslif, hvad åtminstone Sverige angår, sägas, att behofvet af ett bättre församlingslif icke i nämnvärd mån behjärtades af de väckta, att det genom väckelsen framkallade medvetandet om en motsättning till denna världen ofta förvandlats till en motsättning till samfundet. »Låt de döda begrafva sina döda» — det ordet har nog för mången fått blifva en förevändning för lättja med afseende på samfundsplikterna. Man får ju vara glad öfver det goda, som genom de religiösa väckelserna framkommit. Men man har i vår tid allt mer kommit till insikt därom, att de icke afkastat de frukter för församlingslifvet, som man af kristliga väckelser borde hafva haft rätt att vänta. Bristen inses bäst af det ringa inflytande, som väckelsen utöfvat och utöfvar på eftersläkten. Kristligt sinne går visserligen icke i arf. Men där det är sundt och starkt, afsätter det märken i församlingsande, sed och tradition, som kunna vara till stort gagn. Gent emot svallvågorna af tidens antikristliga andemakter, hvilka neddraga i sitt mörka djup så många obefästade själar, kunna sådan församlingsande, sed och tradition göra tjänst som vågbrytare. Att väckelsens religiösa energi fått sin utlösning nästan uteslutande i det individuella troslifvets intensitet eller möjligen därjämte i åtgärder och anstalter, som stått fria, indiffferenta eller stundom fiendtliga till församlingslifvet, har haft den sorgliga följden, att man mångenstädes, där väckelsen gått fram, numera märker blott mycket svaga rester af densamma — kanske blott en hand full separatister, som måste anstränga sig till det yttersta för att hålla intresset för sin sak vid makt, eller — där väckelsen varit af mera gammalpietistisk art — några »ensamma väckta», som nog värdera och begagna församlingens för-

måner, men annars förbruka mera kraft på att klaga öfver tidens ondska än på att göra något för församlingslifvets höjande. »Den religiösa väckelsen både under det sista och det nästföregående århundradet har helt naturligt närmast gällt det personliga troslifvet, men den har icke varit nog andemäktig och fylld med andens samfundskraft för att gifva at församlingslifvet den styrka, som skulle kunna göra detta till en skyddande och fortverkande makt för de väckta och deras efterkommande, när de andliga vårvindarne efterträdts af sommar och höst eller af relativ stiltje. Detta gäller icke blott den nyevangeliska väckelsen under förra århundradets senare hälft, utan äfven, ehuru mindre, den äldre väckelsen under samma sekels förra hälft. T. o. m. vår störste lärare under denna tid, Henrik Schartau, som trots allt, hvad okunniga och ofromma motståndare — ja, äfven fromma — torde ha att invända, var kyrklig och äkta luthersk, har ej haft så mycket sinne för det kristliga samfundslifvets betydelse, som man kunnat vänta. Den rika andekraft, som följde den af honom och hans förkunnelse influerade väckelsen, har dock visat sig äga en stor förmåga att fostra kyrkligt sinne, för så vidt fråga är om den passiva sidan, emottagandet af andens nådegåfva i församlingen och trohet mot nådetillfällena.»*

Så länge den gamla respekten för kyrklig tradition, det patriarkaliska i familjelifvet och aktningen för ämbetet fanns kvar och församlingarnes storlek icke lade hinder i vägen för en pastors själavårdande uppgifter, och — hvad som torde varit af ännu större betydelse — så länge den första kärleken under tryck från de utomståendes sida höll samman de väckta till inbördes stöd och samlif, märkte man föga bristen på kristligt församlingslif, än mindre att väckelsen själf på sina håll brände bort de svaga rester af församlingslif, som kunde finnas kvar från äldre tider. »De heligas gemen

* Undert. Församlingsbladet, 1905, sid. 104.

skap» framträdde hufvudsakligen i konventikelns och den kristliga vänskapsförbindelsens form eller så. att några fromma tillsammans läste Guds ord. Flyttade någon till en aflägsnare ort. fick han ofta en rekommendationsskrifvelse till »vännerna» på platsen. Man brefväxlade mycket. Och sammanslutningen omkring en rättsinnig lärare var innerlig. »När Gud kallar mig härifrån», säger Schartau i ett bref af år 1816. »så torde det hända, att de af härvarande lärjungarna, som kunna flytta, flytta till G . . ., likasom de, som kunde, flyttade hit från Sv. Jag behöfver ej mer än nämna detta, ty öfverherden gör själf allt det andra och gifver bröderna mod och nit — — — och Jesu kärleks sinne (hvaruti mig så mycket har fattats. att jag flera gånger tyckt mig likna läraren i Epheso) till att fördraga nykomlingarnes skröplighet och visdom i att stifta och bibehålla fred emellan moderkyrkan och den tillkomna annexan, att den ena ej får förhäfva sig öfver den andra, — och tålamod, om någon skulle förmärkas sätta ett föredragande värde på läraren, som ligger i grafven, — och trohet att, där så behöfvas skulle, blottställa sig för fåren — och ändå mer, som jag ej kan förutse; och det af den kärlek, hvars djup intet öga sett, af de nådes rikedomar. hvilkas fulla utveckling än intet öra hört, och af de outsägliga gåfvor, hvilkas högre mått ännu icke i någons hjärta uppstigit».* Flyttade en lärare. som hade de väcktas förtroende, skref han bref till »den lilla hopen». Åtskilliga sådana bref finnas tryckta, och det verkar välgörande att se den tidens innerlighet och den hänförelse, som uttalar sig i dylika bref.

Om församlingstanken under sådana förhållanden icke tappades bort, så berodde detta på andra faktorer, för hvilka det blefve för vidlyftigt att här redogöra. Likaså skulle det föra för långt, om vi här skulle lämna en någorlunda uttömmande fram-

* Assar Lindeblad, Henric Schartaus lefnad och lära, sid. 81.

ställning om hvad som bör känneteckna ett normalt församlingslif. Vi framhålla blott summariskt följande. Först ett flitigt och ändamålsmedvetet bruk af nådemedlen. Vidare en sådan församlingsande, att kyrkotukt i evangelisk anda kan förekomma i sin mån oberoende af utvärtes, kyrkojuridiska bestämmelser. Vidare, att ansvarighet för församlingens kristliga tillstånd förnimmes i församlingsmedlemmarnes hjärtan, att kristligt lif är en afsevärd makt i församlingen, att flertalet af dem, som icke kunna anses personligen omvända, likväl gifva kristendomen rätt och stå i något slags katekumenställning till evangelium, att ogudaktighet och antikristendom icke våga visa sig allt för oblygt, att de kristligt sinnade på ett eller annat sätt kunna få tjäna och göra nytta i församlingen och lefva i inbördes gemenskap, att kyrkans allmänna behof och angelägenheter, särskildt missionen, äro i någon mån kända och behjärtade, att Kristi kunskap är i tillväxt, att människor omvändas, så att coetus credentium stadigt rekryteras ur coetus vocatorum o. s. v.

En och annan pastor torde nog hafva erfarenhet af ett församlingslif, som ej är så långt aflägset från ett sådant ideal, så att rätt ofta människor komma till andlig omtanke och samtala med själasörjaren därom, att församlingsandan reagerar mot ogudaktighet och okyrklighet, att en god kärntrupp af kristligt sinnade personer finnes inom församlingen. Så t. ex. hvad församlingsandan angår, heter det i en lefnadsteckning öfver en hemgången Herrens tjänare om församlingstillståndet för några decennier sedan: »Under den långa ämbetsverksamheten från 1817 till 1849 hann ett nytt släkte växa upp, ett släkte, som genom rika tillfällen att lära af predikningar, bibelförklaringar, förhör af flera slag, konfirmationsundervisning, enskilda samtal och tillgång till goda böcker blifvit förtroget med de kristliga sanningarna. Nästan i intet hus saknades en bokhylla med goda uppbyggelseböcker uti

sådana band, som äro de allra vackraste, näml. slitna och nötta, vittnande om flitigt bruk. Församlingsboarna voro kända som »bibelfasta». Äfven här bevisade sig bibeln som den säkraste grunden för sann bildning. Folket hade sunda omdömen om predikningar och läror, som föredrogos, så att yngre, oerfarna präster, hvilka kommo som ämbetsbiträden, lätt kunde komma i förlägenhet och måste väl väga sina ord på predikstolen. Sektmakare och separatister hafva icke kunnat vinna några insteg; de hafva stött på en ogenomtränglig mur. — — — Att kunskapen var och ännu är ganska allmän, är emellertid oemotsägligt; likaså är det ett godt och upplifvande tecken, att kyrkorna mycket flitigt besökas, af de flesta söndagligen, af somliga t. o. m. både förmiddag och eftermiddag. Hos huru många denna kunskap är lefvande, vet allena hjärteransakaren. Här, som öfver allt, voro och äro de, som vandra på den smala vägen, den mindre hopen. Men nog kan till Herrens ära bekännas, att Han här hade och har jämförelsevis många redliga själar både bland åboar, husmän, handtverkare och tjänare, såvidt sådant af bekännelse och vandel kan slutas. Ljufligt och lärorikt var och är det att samtala med de i sann mening bildade kristna. Gudsfruktan har blifvit en makt, kristendomen är högt aktad, församlingsandan god, ett anstötligt lefverne och en osedlig vandel blyges man vid. — — — Svärjare och förfallna drinkare voro mycket få och skydde dagsljuset. I mannaminne har ingen inom församlingen blifvit för vanärande brott tilltalad. Naturligtvis höllos många tillbaka från syndens utbrott ej blott af fruktan för det allmänna omdömet och den goda församlingsandan utan ock af räddhåga för prostens näpst. — — — Ehuru han således intill sitt sista hade att beifra församlingssynder, och fruktan för bestraffningens ord i ej så ringa mån hejdade önskan, så äro dock de församlingar, i hvilka han verkat 32 år, ännu ett prisbref, ett Kristi bref,

beredt och skrifvit icke med bläck, utan med lefvande Guds Ande, icke i taflor af sten, utan i hjärtans taflor af kött. De åtnjuta ännu i kyrkligt och sedligt hänseende aktning i trakten rundtomkring. Inflyttade personer från andra orter blefvo snart fattade af den rådande församlingsandan eller flyttade i motsatt fall, då de ej kunde trifvas, åter härifrån. De flesta, som här hade sitt hem och något lärt sig värdera en lefvande predikan af Guds rena och klara ord, voro rädda att flytta till s. k. »mörka orter», och mången försakade timliga förmåner för att ej gå miste om förmånen att höra en redlig och rättsinnig lärare och hafva tillfälle till kristligt umgänge.» *

Huru förhålla sig nu väckelserna till det normala församlingslifvet? Vi svara: de kunna bidraga så väl till att göra församlingslifvet mera normalt som till att göra det mera abnormt. Hvilketdera beror på väckelsens art, särskildt i hvad mån den står fristående i förhållande till det kristliga församlingslifvet.

Det händer stundom, att typen för det kristliga lif, som genom en väckelse framkallas, är en annan än det samfundets egen, inom hvilken väckelse äger rum. Om sålunda t. ex. det ideal af en kristlig personlighet, som vid väckelsen föresväfvar, är en romersk-katolsk eller reformert kristen, är det klart, att i en evangelisk-luthersk församling element skola framträda i de väcktas fromhetslif, som icke stämma öfverens med det evangeliska humanitetsideal, och att följaktligen en spänning uppstår mellan de väcktas kristliga intresse och deras kyrkliga. Få de då röna motsägelse och motstånd för detta deras förhållande, ligger det nära till hands att betrakta detta såsom ett martyrium och att betrakta den skefva ställningen till den egna församlingen — i synnerhet om dennas talare skulle föras af ogudaktiga personer, men äfven annars

* E. Bager, Prosten Jakob Berndt Kallenberg. Lefnadsteckning.

— såsom uttryck för en potentierad kristlighet och tecken till ett mera afgjordt kristligt lif. Äfven i väckelser, där den Helige Ande har ett jämförelsevis oblandadt inflytande, är lusten att vädra »förföljelse» rätt stor. Det hör till de frestelser, som komma efter väckelsen, att vilja berömma sig af smälek för Kristi skull.» Det gör ett behagligt intryck, när väckta människor så litet som möjligt skrifva det motstånd, som de få röna, på räkningen af deras afgjorda kristlighet. Och å andra sidan verkar det rätt pinsamt, när människor, hvilkas ödmjukhet och fattigdom i anden är högligen dubiös, vidt och bredt orda om den förföljelse, som de få utstå för sin tros skull. Är det redan ett af den gamla kyrkan dömdt fel att söka martyriet, är det ett ännu större att göra till martyrium det, som är berättigad tillrättavisning. Sådant är andligt högmod samt en försmädelse mot de tillrättavisande. Därför säger Petrus: »Ingen ibland eder lide såsom en mördare, tjuf, illgärningsman eller som den, där träder in i en annans ämbete. Men lider han såsom en kristen, skämme sig intet; utan prise Gud för den delen.»

Det nämnda främmande elementet i en väckelse är naturligtvis ej ägnadt att stärka samhörigheten med den församling, som man tillhör. Man gifver endast med tvekan sitt erkännande åt den lefvande kristendom, som där förut förefanns. Man finner orsaken till den allmänna, andliga sömnen just i församlingens principiella åskådning och allmänna grundsatser. Man blir misstänksammare mot den allvarliga kristendomen inom det egna samfundet än inom ett främmande, ur hvars förråd man måhända hämtar sin mesta andliga näring. Vi tillåta oss äfven på denna punkt ett citat ur Schleiermacher*: »Krankhafte Erscheinungen eines geschichtlichen Organismus können teils in zurücktretender Lebens-

* Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, §§ 54—57.

kraft gegründet sein, teils darin, dass sich beigemischtes Fremdartige in demselben für sich organisiert.

Es ist nicht nötig, hierbei auf die Analogie mit dem animalischen Organismus zurückzugehen; derselbe Typus kann auch schon an der Krankheiten der Staaten zur Anschauung gebracht werden.

Da der Trieb die christliche Frömmigkeit zum Gegenstand einer Gemeinschaft zu machen nicht notwendig in gleichem Verhältnis steht mit der Stärke dieser Frömmigkeit selbst: so kann bald mehr das eine von beiden geschwächt sein und zurücktreten, bald mehr das andere.

Beides in der höchsten Vollkommenheit vereinigt, bildet freilich den normalen Gesundheitszustand der Kirche, der aber während ihres geschichtlichen Verlaufs nirgend vorausgesetzt werden kann. Eben daraus aber, dass dieser Gesundheitszustand nur als die vollständige Einheit jenes zwiefachen beschrieben werden kann, folgt schon, dass einseitige Abweichungen nach beiden Seiten hin möglich sind.

Diejenigen Zustände, durch welche sich vorzüglich offenbart, dass die christliche Frömmigkeit selbst krankhaft geschwächt ist, werden unter dem Namen Indifferentismus zusammengefasst; und die Aufgabe ist daher zu bestimmen, wo das, was als eine solche Schwächung erscheint, wirklich beginnt krankhaft zu sein und in wie mancherlei Gestalten dieser Zustand sich darstellt.

Diejenigen Zustände, welche vornehmlich auf geschwächten Gemeinschaftstrieb deuten, werden durch den Namen Separatismus bezeichnet, welcher also ebenfalls in seinen Grenzen und seiner Gliederung genauer zu bestimmen ist.»

Sveriges kyrkohistoria under nittonde århundradet torde lämna rätt kraftiga bevis för hvad som här säges om »krankhafte Erscheinungen» och främmande element. Och det är oftast en mycket stor åtskillnad mellan tillståndet i de församlingar,

där väckelsen framkallats genom kyrkligt inhemska krafter, och tillståndet i de församlingar, där den framkallats under inflytelse af anden i främmande kyrkosamfund, äfven om man därvid icke åsyftat någon propaganda för dessa, utan blott nationalkyrkans evangelisering (jfr. äfven Conricus, Den kyrkliga nöden i Göteborg, sid. 199).

Har väckelsen sålunda med sig skadliga inverkningar för församlingslifvet redan då, när typen för det kristliga lifvet är för kyrkosamfundet relativt främmande, är det klart, att skadan skall blifva större, om väckelsen rent af innebär propaganda för ett annat kyrkosamfund. I själfva verket förutsätter en sådan väckelse, att icke blott församlingslif utan äfven kristligt lif och kristlig kunskap står mycket lågt i den församling, där denna propagandaväckelse kan hafva någon större framgång.

Helt annat blir förhållandet där, hvarest väckelsen icke står fristående till eller konfessionellt främmande för församlingslifvet. Väl kan äfven vid sådana väckelser åtskilligt osundt insmyga sig, särskildt då de människor, som äro väckelsens bärare, göra gällande sina personliga egendomligheter i allt för hög grad. Sådant hör med till de brister, som utmärka allt mänskligt, och kan naturligtvis ej fullständigt undvikas. I stort sedt är det dock ljufligt att bevittna en väckelse, där bokstafven blir ande och »kartan blir sanning», där bekännelsen och kulten blifva på nytt det nödvändiga uttrycket för församlingens lif. I mån som väckelsen är buren af kyrkans ande, blir den äfven reformerande — icke därför att det är en främmande ande, som vill ändra, utan därför att det är samfundets egen ande, som vill bevara sig själf, och som därför sträfvar att skaffa sig ett sådant uttryck i församlingens lif, som är mera ägnadt att under nya förhållanden bevara allt väsentligt och egendomligt. En väckelse, som är buren af det evangeliska kyrkosamfundets egen ande,

är därför på en gång konserverande och reformerande, det förra genom det senare — och måhända äfven tvärtom.

Äfven i väckelser af sist antydda art kan nog inblandas främmande element. Men de utsöndras af lifvets egen makt eller oskadliggöras eller, om de fasthållas, framkalla de utbristningar ur den kyrkliga lifsrörelse, som af väckelsen framkallades.

Sådana väckelser kunna icke betraktas såsom fristående i förhållande till församlingslifvet. Det är samfundets egen ande, som, efter att till en tid hafva varit tillbakaträngd, på nytt skaffar sig uttrymme, där den hör hemma. Det är vårfloden som ånyo brusar fram i den gamla strömfåran och därvid måhända något utvidgar denna.

De flesta väckelser torde nog vara af denna art. Följaktligen stärkande församlingslifvet. Sa inom den romerska kyrkan. Så inom de reformerta samfunden. T. o. m. när väckelsens ledare varit mera neutrala i konfessionellt afseende. Så t. ex. säges i en berättelse om väckelsen genom Moody i Skottland 1873*: »Bland de väckta har icke försports någon tendens att förirra sig ifrån kyrkans ordning utan snarare en benägenhet att mera än någonsin uppskatta den undervisning, som mottagits af Guds ords tjänare, och de tillfällen till gemensamt gudstjänstfirande, som den kyrkliga församlingsordningen erbjudit».

Detsamma gäller ju t. ex. den haugianska väckelsen i Norge. De kretsar, där denna väckelse fortlefver, höra ju till Norges afgjordaste kyrkofolk. Att Hauge fick röna motstånd och lida förföljelse, kunde icke göra rörelsen okyrklig - lika litet som påfven Innocentius den tredjes erbjudanden till de lombardiska fattige kunde göra den rörelsen ka-

* Teol. Tidskrift 1874, sid. 196.

tolsk.* Hvad som är sagdt om den haugianska väckelsen i Norge, gäller äfven den grundtvigska i Danmark — den schartauska och gammalpietistiska i Sverige och den pietistiska i Finland — åtminstone i stort sedt. Väl har ingen af dessa väckelser — den grundtvigska intager ju ur denna synpunkt en säregen ställning — mäktat gifva lika stark impuls åt det kyrkliga samfundslifvet, som de mäktat det, hvad angår personligt kristligt lif. Och denna svaghet har nog visat sig på många sätt. Den egentliga samfundsväckelsen är öfver hufvud något, som vi mera vänta på än minnas. Dock hafva dessa väckelser, såsom mer eller mindre rent framgångna ur den evangeliska kyrkans egen ande, oaktadt alla brister verkat stärkande, olika på olika orter och under olika förhållanden, på församlingslifvet eller åtminstone förökat den fond af religiös kraft, som då församlingstanken en gång vaknat, gör det möjligt att förverkliga densamma.

Frågar man nu, om väckelse är något, som ständigt bör återkomma, så äro väl de flesta benägna att besvara denna fråga jakande. Vi instämma i detta jakande svar, dock med det tillägg, att sådant är omöjligt, om ordet skall fattas i den betydelse, som nu är i fråga. Det är omöjligt, emedan den ju snart måste göra sig själf öfverflödig, i synnerhet så länge man med väckelse menar blott de ogudaktigas massvisa uppvaknande och ej den välbehöfliga väckelse, som de troende emellanåt önska för egen del. Ej heller skulle begränsningen i det manskliga själslifvet och nervlifvet tillåta en sådan permanent religiös spänning och den intensitet i

* Härmed är icke förnekadt, att motstånd från de kyrkliga myndigheternas sida kan bidraga till att göra en i sig kyrklig väckelse till okyrklig och låta ett drag af misstro till och bitterhet mot samfundet tränga in i rörelsen. Har rörelsen från början en större tillsats af orena element, taga dessa då lätteligen öfverhand. Att röna motstånd af det samfund, hvars bästa man vill befrämja, är ett svårt prof. Endast om den Helige Ande har öfvertaget i de ledandes sinne, kunna dessa gå igenom ett sådant prof.

mottagligheten för religiösa intryck, som utmärker en väckelse. Det torde i detta sammanhang icke vara ur vägen att erinra om ett uttryck af den store väckelsepredikanten Moody. Han talar någonstädes om »afsvedda trakter», där den religiösa mottagligheten förslappats genom ett öfvermått af modern evangelisation och modernt väckelsearbete, så att evangelii predikan icke längre väcker något intresse. Man förslösar icke ostraffadt det kapital, som genom århundradens fostran af kyrkans och historiens herre hos ett folk samlats såsom en latent religiös kraft, som tränger till utlösning. Vi människor kunna icke förstå, huru ofta väckelser böra återkomma, blott att väckelsetiderna måste afväxla med det stilla växandets och utvecklingens tider.

En annan fråga är, om och i hvad mån det kyrkliga arbetet bör anläggas så, att vissa tider på förhand bestämmas till väckelsetider. Som bekant bedrifves det religiösa arbetet inom somliga reformerta samfund och i allmänhet i frikyrkliga kretsar efter en metod, hvari denna princip är mer eller mindre medvetet upptagen. Man anskaffar främmande predikanter, som anses hafva väckande predikogåfva, man annonserar, att mötet skall blifva ett väckelsemöte, man uppmanar de troende att bedja — icke om väckelse i allmänhet, utan om väckelse just på den bestämda dagen. Man väljer tid för ändamålet, helst vintertiden. Predikanterna och deras medhjälpare hålla eftermöten, fråga de närvarande, om de vilja bli frälsta o. s. v. När sedan väckelsedagarna äro öfver och församlingen förökats med ett större eller mindre antal nykomlingar, har predikanten och församligen att bevara, hvad som vunnits.

Det är väl onödigt att här uppvisa de betänkliga sidorna i hela denna metod. Men vi anse å andra sidan, att vi af densamma hafva åtskilligt att lära. Först, att det är viktigt att »smida, medan järnet är varmt», och öfver hufvud att icke

låta den försynthet i vidrörandet af åhörarens personliga andliga ställning, som ju bör prägla evangelisk-lutherska och bildade personer inom och utom kroståndet, gå allt för långt. I själavården få vi ofta veta, att personer efter åhörandet af den eller den predikan känt sig kraftigt manade att söka Gud, att de ofta önskat få tala med läraren, men ej kunnat öfvervinna den naturliga försagdheten o. s. v. Å andra sidan torde väl mången präst, när han någon gång mer än vanligt gripen af sitt ämne, när det gällt att mana människorna att låta försona sig med Gud, förnummit en åstundan att få tala med åhörarne hvar för sig för att än ytterligare beveka dem. Sådana förhållanden, menar jag, böra bringa oss att öfverväga, i hvad mån vi kunna utfinna något sätt, som, utan att sätta den religiösa finkänsligheten och det kristliga allvaret i fara, vore ägnadt att förebygga bortdunstandet af de intryck till afgörelse för Herren, som predikoföredraget kunnat framkalla. På somliga orter är det ganska vanligt, att åhöraren uppsöker sin lärare för att rådfråga sig med anledning af någon predikan eller angående det kristliga lifvets begynnelse och fortsättning. Detta är ju också, såsom en framstående prästman i Kristiania yttrat, det rätta slaget af eftermöten. I mån som det blir vanligt, att tillfällen till själavårdande samtal begäras och begagnas, torde behofvet att i annan form söka bringa dem till afgörelse, som mottagit ett djupare intryck af predikan, försvinna eller betydligt reduceras. Hvem har kunnat läsa utan rörelse följande skildring af Schartaus ämbetslif: »Hans inre kammare var en riktig helgedom, ett sanktuarium, dit man ej ingick utan beredelse genom bön. Knäböjande personer lågo här och där i yttre rummet, en och en insläpptes i sänder, och ut gick ingen utan varaktiga intryck.» Det är bekant, att flere af de män, som voro den schartauska väckelsens bärare, på grund af den omfattande, enskilda själavård, som af dem meddelades, fingo uppbära

förebråelser och äfven anklagelser för att — hålla konventiklar.

Men där nu det själavårdande samtalet icke sökes, är det månne olutherskt och okyrkligt att försöka någon annan metod? Är hvarje slags eftermöte, är t. ex. en anhållan, att de bekymrade må stanna kvar i kyrkan för att tid må utsättas för dem, då de kunna få enskild själavård, något som bör ogillas? Vi våga icke besvara den frågan jakande. Hvarje tid har sitt skaplynne och sina kraf. Och det vore godt, om det kyrkliga lifvets vänner finge klart för sig vikten af den frågan: huru skola vi utfinna metoder för det kyrkliga arbetet, för själarne och för församlingarne, som motsvara vår tids kraf?

Något annat, som man kan lära af den förut omtalade metoden i frikyrkliga samfund, är det rätta begagnandet af de olika ämbetsbärarnes olika gåfvor och olika sätt att frambära den evangeliska sanningen. Så riktigt det än må vara, att hvarje församling skall hafva sin präst, och att det evangeliska prästämbetet är ett herdeämbete, hvars bärare böra vara utrustade med alla de till herdeämbetet nödiga gåfvorna, så är det dock obestridligt, att dessa gåfvor icke äro i lika mått och lika proportion fördelade på alla. Den ene har gåfvan att styra och vårda, men han kan högst obetydligt inverka på dem, som stå främmande för kristligt lif. Den andre har gåfvan att väcka eller draga in under Guds ords inflytande de liknöjda och okyrklige, men han kan måhända icke i samma mån vårda det vaknade intresset. Den ene predikar lättast för de troende, den andre vänder sig i sin förkunnelse helst till de otrogna o. s. v. För att icke tala om sådana församlingar, som i många år få nöja sig med en kraftlös själaspis, framburen af en liknöjd församlingsherde, är det nog många församlingar, som äro begåfvade med både renläriga och personligen fromma pastorer, som likväl icke

blifva så betjänade med Guds ords predikan, som de behöfde, och som därför gå tillbaka i andlig lifaktighet. Månne icke med hänsyn till dylika och därmed besläktade förhållanden inom församlingslifvet det vore skäl att taga i öfvervägande, i hvad mån präster, som hade gäfvan att i högre grad frambära en väckande förkunnelse, borde användas i andra församlingar än deras egna? * Och skulle icke t. ex. tanken på resepastorer — sådana finnas ju i inre missionens tjänst i Tyskland — och på stiftsadjunkter o. d., hvilka borde skaffa de ordinarie pastorerna någon tids hvila, kunna kombineras med denna tanke för att i sin mån möjliggöra dess realiserande? I hvilken riktning man än må tänka sig frågans lösning, hålla vi fast vid den meningen, att vi i denna punkt hafva något att lära af de frikyrkliges arbetsmetod.

Hvad däremot beträffar de krassa metodistiska och salvationistiska dragen i många reformerta och sekteriska samfunds arbetsmetod, särskildt det att på förhand bestämma väckelsetider, utbedja sig ett visst antal omvända o. s. v., torde sådant sammanhänga med den åtminstone delvis verkligt oandliga syn på personlighetslifvet, som är utmärkande för dessa kretsar. Det är märkligt och beaktansvärdt, hvad Frank i sin Geschichte und Kritik der neueren Theologie framhåller angående »die Erweckung», nämligen, att Anden har sina tider, och att samma predikan och samma nit och lifaktighet på andra tider framkallar öfverraskande små resultat. Likaså en annan iakttagelse af samme Frank, att de män, som under väckelsetiden 1820—1850 på olika orter ansågos som rörelsens bärare, själfva snarare betraktade sig som burna af denna rörelse än som ledare af densamma. »Vinden blåser, hvart han vill, och du hör hans röst, men du vet icke, hvarifrån han kommer, och hvart han far; så är ock hvar och en, som är född af Anden.»

* Naturligtvis därvid icke självkallade.

Det, som ofvan sades om ett ändamålsenligare utnyttjande af prästernas olika gåfvor, har äfven en annan sida. Läran om arbetets fördelning bör visserligen, när det gäller det prästerliga arbetet, drifvas med moderation. Det är nog nyttigt, att hvarje präst är sysselsatt med hvarje slag af prästerligt arbete. Men de stora krafven i vår tid på prästernas arbete i olika riktningar kunna öfverdrifvas, så att prästernas själslif öfveranstränges. Och deras berättigade önskan att i all sin gärning nedlägga största möjliga mått af personlig, andlig energi och undvika slentrian kan framkalla en öfverretning af den religiösa sensationförmågan, som kan vara farlig för prastens fysiska och psykiska hälsa. De många maningar, som från skillda håll i våra dagar ställas till prästerna att sätta in sin kraft på ungdomssaken, på uppsökande själavård, på missions- och nykterhetssaken, att taga sig an de förkomna, att teoretiskt och praktiskt arbeta på den sociala frågans lösning, att i de skiftande dagsmeningarne i teologien »pröfva allt och behålla det, som är godt» — en maning, som i parentes sagdt, i hög grad missbrukas och vantolkas, så att mången har bättre reda på bibelkritiken än på bibeln, bättre kännedom om vederläggningarne af »den rena läran» än om den rena läran själf och äro väl hemmastadda i den moderna skönlitteraturen, under det att de äro obekanta med de uppbyggelseskrifter, hvarur vårt fromma kyrkofolk hämtar sin andliga näring — att samla de fromma till inbördes gemenskap och till aktiv medverkan till församlingens uppbyggelse: maningarne till allt detta och mycket annat böra visserligen tagas ad notam, men icke så att vederbörande glömmer sin själfbevarelseplikt såsom en på ett särskildt sätt utrustad personlighet, som i sin egendomliga gåfva har både sin uppgift och sin begränsning.

Af hvad som hittills blifvit sagdt framgår, att vi anse för församlingslifvets normala utveckling fördelaktigast den

väckelse, som sker genom herdeämbetets jämna och trogna handhafvande af nådemedlen och själavården. Då emellertid människosjälarne äro disponerade för andlig smitta icke blott i ond utan äfven i god riktning — en disposition, som gör sig gällande vid väckelser af mera epidemisk och uppseendeväckande art, böra de kyrkligt sinnade öfverväga, i hvad mån utnyttjandet af denna disposition i människosjälarne till mera omfattande väckelser i våra församlingar förhindrats af föråldrade åsikter om arbetsmetoden och ett oriktigt användande af andliga gåfvor i församlingen. Äfven framgår af det sagda, att också i församlingar med relativt normalt församlingslif väckelser af sistnämnda slaget kunna och böra förekomma.

Man skulle, hvad det sistnämnda påståendet angår, kunna hafva anledning att framkasta den frågan: är det förmånligare för religiös väckelse, att församlingslifvet är någorlunda normalt, och har väckelsen större utsikt till framgång under normala än under abnorma församlingsförhållanden? Vi besvara denna fråga afgjordt jakande. Naturligtvis kan propagandaväckelse lättast förekomma där, hvarest församlingslifvet står mycket lågt. Men detta är en annan sak. Äfven i detta afseende må anföras några ord ur den förut citerade skildringen af väckelsen i Skottland 1873: »I afseende på den andliga rörelsens omfattning är för öfrigt att anmärka, att hittills af densamma företrädesvis sådana blifvit fattade, som förut tillhört den i utvärtes måtto ärbara, kyrkobesökande delen af samhället, men att däremot föga inflytande däraf försports på de stora massorna, inom hvilka andlig okunnighet och öppen lastbarhet äro härskande.» *

En Oberlins verksamhet i Steinthal, en Kallenbergs i Tygelsjö m. fl. äro ju kända exempel på, huru fördelaktigt

* Teol. Tidskrift 1874, sid. 196.

det är för väckelsen, att den åtföljes af församlingsvårdande och sundt själavårdande verksamhet.

Väckelsen såsom en anderörelse, som griper ett större antal människor på en gång och på samma ort, är icke den enda, ej heller alltid den nödvändiga formen för den troende församlingens tillväxt. Väckelsen skulle ju närmast vara å ena sidan ett genomgångsmoment, som tjänar till att att lösa det bundna religiösa behofvet och bringa det till medvetande, å andra sidan det impulsiva, mot förvärldsligande stridande elementet i den fortgående kristliga personlighetsutvecklingen. Där emellertid väckelsen framträder epidemiskt, får den lätt ett metodistiskt drag; de väckta och troende tillskansa sig lätteligen, medvetet eller omedvetet, ett herravälde öfver de frälsningssökande själarne, som är ägnadt att verka förlamande på dessas religiösa spänstighet och hindrande för utvecklingen af deras individuella egendomligheter. Den »allmänna opinionen» är i allmänhet en tyrannisk makt. Men särskildt är den det i religiösa kretsar, i synnerhet där, hvarest den lutherska, evangeliska anden icke ens principiellt, än mindre faktiskt, får komma till sin fulla rätt. Så kan väckelsen lätteligen medföra, att åtskilligt osant kommer in i menighetslifvet och i fromhetslifvet, att mången af fruktan för exkommunikation ej vågar uttala, hvad de flesta tänka. »De som äro för något räknade» ibland de väckta, hafva stundom lidit åtskillig förföljelse och smälek från världens sida, som anses gifva dem privilegium till att pålägga lärjungarne åtskilliga ok. Så kan väckelsen medföra vådor för sundt fromhetslif och för sundt församlingslif — äfvensom partistrider.

Därtill kommer, att väckelsen en masse, äfven där den i det hela är sund, lätteligen får vissa drag af ej blott kulturell utan äfven religiös underklassighet. För församlingslifvet och för kristendomen i stort är det därför af vikt, att

väckelse af det slag, som nu är i fråga, ej i den kristliga opinionen — ej heller i de ogudaktiges — blir fastslagen såsom den normala än mindre nödvändiga formen för öfvergång från andlig död till andligt lif. Förmodligen är det mer än en pastor bland dem, som känna sympati för väckelserna, som varit glad, att en eller annan bildad, tänkande och frälsningssökande människa bland hans bekanta ej varit närvarande vid en del väckelsemöten, där visserligen ingen falsk lära förkunnats, men där luften i mer än ett afseende varit kvaf, och där den andliga inskränktheten firat sina orgier. Det är visserligen i hög grad berättigadt, hvad J. C. Heuch anmärker mot den »moderna förkunnelsens» religiösa recept för nutidens bildade människor, men å andra sidan bör man akta sig för att söka »fånga människosjälar med bastrep». Och det är otvifvelaktigt, att de stora väckelserna, oafsedt deras ställning till vår evangeliska grundåskådning, afkasta frukter af sådan art, att fariséen med sitt: »jag tackar dig, Gud, att jag icke är såsom andra människor» — kan få ett alltför stort uttrymme. Och det verkar pinsamt, när man hör med egenkärlek blandade förböner för ärliga, kämpande, nyktra, men af den moderna kulturen religiöst försvagade människor af personer, som föga eller intet erfarit af kampen mot teoretiskt religiöst tvifvel, och som därjämte kunna låta dessa förböner afväxla med ganska stor kärlekslöshet, oförsynthet och själfviskhet.

Det andliga lifvet arbetar i våra dagar under högtryck. Det andas tungt. Det kämpar för sin tillvaro. Det måste i hufvudsak kämpa den kampen på samma sätt som fordom. Men det måste å andra sidan lära sig känna de nya fienderna och de gamla fiendernas förändrade stridssätt. Ej blott den kristne individen utan äfven kristendomen och den kristna församlingen måste »följa med sin tid» och lära sig att förstå den och att vara för alla allt. Det är märkvärdigt, hvad

den gamla kyrkan förstod denna konst. Apologeterna, de inomkyrkgnostikerna och logosteologien å ena sidan, begrafningsföreningarne, kärleksmåltiderna och diakonien öfver hufvud å den andra sidan, den starka organisationen — allt visar, med hvilken målmedvetenhet den gamla kyrkan arbetade.

Skola vi närma oss målet: ett normalt, kristligt församlingslif — är det nödvändigt, att man har sin uppmärksamhet riktad åt mer än ett håll. Det är riktigt, att de väckelser, som beskäras församlingen, ledas in på församlingslifvets mark, att väckelsens andekraft fasthålles, att det osunda och främmande utsöndras, icke genom kärlekslös kritik, utan genom ett själavårdande, psykologiskt, ömt och kärleksfullt grepp på själarne.

Men församlingslifvet har också andra behof. Det behöfver en pånyttfödd teologi. Lekmannen underskattar ofta teologiens betydelse. Han vet icke själf, i hvilken hög grad han lefver på dess arbete. Äfven fromma ock kyrkliga lekmän — för öfrigt äfven präster — göra sig ofta skyldiga till mycket oförståndiga ord i detta afseende. Det kan hända, att de blifva mycket förskräckta, om man erbjuder dem ett »bibelsamtal», t. ex. öfver dogmen» Guds försyn» (providentia dei), och blifva mycket förvånade, då de förnimma, att hvad man i fromma kretsar talar om vid dylika tillfällen, är ingenting annat än mer eller mindre populariserad dogmatik. Man skall blott icke tala om, att det är dogmer, hvarmed man sysselsätter sig, så kan man tala så mycken dogmatik som helst i kretsar, där man berömmer sig af förakt för teologi och dogmer.

Teologien är af stor betydelse för församlingslifvet. Vi lefva i en ny kulturepok, som kräfver bland annat äfven en ny teologi. Frågeställningen och de ponerade motsatserna i religionen äro ej längre i allt de samma som fordom. Man

kan näppeligen med fog påstå, att den äldre, mera positiva, teologien mäktat lösa sin uppgift för vår tid så, som t. ex. en Augustinus gjorde det för sin tid eller en Johan Gerhard för sin. Den moderna teologien har försökt det och varit medveten om sin uppgift att vara en »vetenskaplig framställning af och försvar för den evangelisk-kristliga trons och medvetandets innehåll i samtidens tanke- och uttrycksformer, hvilka icke öfverallt äro de samma som den apostoliska tidens».* Men denna teologi har ännu mindre kunnat lösa uppgiften, och de, som önska se ett kraftigt och blomstrande kristligt församlingslif växa fram i vär tid, torde i allmänhet icke vänta mycken hjälp af denna teologi. Kanske döma de därvid stundom hårdare, än som kan vara rätt. Men i stort sedt måste man nog säga, att denna s. k. moderna teologi är framgången ur en verkstad, där kontakten med det allvarliga, evangeliska fromhetslifvet i menigheten varit för svag, för att den skulle kunna fylla sin uppgift. Genom sin ensidiga intellektualism har den i visst afseende fört det teologiska lifvet in i en sjuklighetsperiod, och en stor del af dess produktioner hafva visat sig vara mindre ägnade att höja den kristliga vissheten, tillförsikten och spänstigheten, men mera att göra själfva den kristliga lifs- och världsåskådningen till ett problem, som mången löser hellre genom diskussioner och resonerande än vid nådastolen och genom personlighetens kamp i lifvets förvecklingar.

Har den moderna teologien i stort sedt misslyckats i sitt arbete att åt evangelium skaffa uttryck och former, som motsvara den nutida kulturens kraf — icke minst på den grund, att den stått jämförelsevis fjärran från det lefvande menighetslifvet och underskattat »die Erweckung», så betyder detta icke utan vidare, att den äldre teologien har be-

* F. A. B. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, sid. 1.

hållit fältet. Det betyder närmast, att uppgiften ännu väntar på sin lösning.

Kan det ådagaläggas, att den vetenskapliga teologien har betydelse för både sundt församlingslif och för väckelsen, så bör det vara klart, att den kristliga kunskapen i menigheten är af, om möjligt, ännu större betydelse. Denna kunskap är i våra dagar ofta häpnadsväckande ringa. Likasom de bildade och moderna kristna, som med så stort förakt tala om sextonhundratalets dogmatik, oftast äro ganska okunniga i densamma, ja, kanske aldrig hafva läst någon af dessa den protestantiska dogmatikens heroer, så äro ock ofta våra socialistiska och radikala kristendoms- och bibelfiender ej sällan mycket groft okunniga i vår kyrkolära och vår bibel. Om man har svårt att älska det, som man icke känner, så är det ett drag af stor klokhet hos kristendomens fiender i våra dagar, att de sträfva att få den religiosa okunnigheten förökad hos vårt folk genom den obligatoriska kristendomsundervisningens afskaffande och att få ämnet kristendom vid våra läroverk helt eller delvis utbytt mot allmän religionskunskap, d. v. s. kännedomen om kristendomen utbytt mot kännedom om hedendomen.

»Evangeliets historia visar en nästan oändlig elasticitet, då det drager till sig eller vill draga till sig i en tids kultur allt, som kan öppna vägen till människors hjärtan.»* Det är församlingslifvets uppgift att skaffa utrymme för evangegeliet så, att evangelium kan träffa människorna och människorna evangelium. I mån som denna uppgiften löses, kommer ock väckelse och — hvad mer är — religiös vakenhet till stånd, och kyrkan blir satt i stånd att allt mer och mer motsvara sin höga och stora uppgift att förmedla evangelii herravälde ibland fattiga, syndiga människor.

Viktor Rundgren.

* O. Ahnfelt, Yttrande vid den åttonde allmänna svensk-lutherska prästkonferensen i Stockholm 1903.

Några drag af Jesu dialektik.

I Jesu undervisning insmög sig understundom äfven ett dialektiskt drag. Han tvangs därtill af sina motståndare, som med sina dialektiska spetsfundigheter ständigt sökte snärja honom. Såsom »rabbi» fick han ej härvid stå svarslös. Till en sådan hade man rättighet att hänskjuta tvistiga spörsmål om lagens tolkning och tillämpning och vänta ett svar med auktoritet. Sveke han härutinnan, skulle folket i förakt vändt honom ryggen. Han skulle förlorat dess gehör.

Att han dock endast motvilligt inlät sig på dessa ordtvister, antydes flerestädes. Så när domsutslaget öfver äktenskapsbryterskan hänsköts åt honom: i stället för att svara böjde han sig ned och skref med fingret i sanden, liksom hvarken hörde eller såg han dem — en vink om, huru främmande och motbjudande frågan var för honom. Först när de »*vidblefvo*» att fråga honom, reste han sig upp och talade. Och när han vid ett annat tillfälle anmodades afgöra en arftvist, svarade han: »Människa, hvem har satt mig till domare eller skiftesman öfver eder?»

Men kommo de honom för nära inpå lifvet, då fingo Israels främste mästare i dialektikens konst snart erfara, att de äfven på detta område mött sin öfverman. Med några få, säkra grepp slog han då det mödosamt slipade vapnet ur deras hand. Och det utan ringaste skolöfning, blott medelst användning af den medfödda tankekraft och tankeklarhet, som i rikaste mått måste stått till hans förfogenhet.

Att vid dessa tillfällen hans dialektik såsom regel antog rabbinsk karaktär, säger sig själf. Det var ju just den rabbinska dialektikens ohållbarhet och ihålighet, han skulle af-

slöja. Men för att kunna detta, måste han svara dem på det enda språk, de förstodo och godkände: den rabbinska logikens. Såsom exempel på dylika rabbinskt färgade drag i Jesu polemik kan hänvisas till Luk. 20: 37–44 (tolkningen af Deut 25: 5, Ex. 3: 6, 16 och ps. 110: 1).

Men hans dialektik hade äfven en annan sida af helt annan art: en folklig, praktisk dialektik, ofta klädd i liknelseform. Här talade han sitt eget språk; hvarför ock denna sida blir af vida större intresse. Och visst är, att mången Jesu liknelse får en helt annan färg och mening, allteftersom den fattas dialektiskt eller ej.

Så t. ex. liknelsen om »*den rike mannen och Lazarus*». (Luk. 16: 19 f.).

Till en början följer denna liknelse Jesusparabelns vanliga gång, åskådliggörande medelst en bild ur lifvet en viss sanning eller lärdom. Lärdomen för denna gång anger v. 15: »*Gud känner edra hjärtan, ty det, som bland människor är högt, är en styggelse inför Gud.*» Uppgiften var alltså att finna en liknelse, som å ena sidan målade något »för människor» högt och prisvärdt, men som dock »inför Gud» kunde vara rent af vederstyggligt, emedan han såg *hjärtat* därbakom. Och Jesus väljer bilden af mannen, som »klädde sig i purpur och kostbart linne och lefde hvar dag i glädje och prakt», med Lazarus' armod såsom dess mörka bakgrund.* Här fanns nu i öfverflöd, hvad människor räkna för afundsvärdt och eftersträfvansvärdt. Men hvad tänker *Gud* om all denna »glädje och prakt»? Jo, han känner därvid en sådan vedervilja, att när denne storman vid inträdet i evigheten på grund af sin Abrahamsbörd gör anspråk på sin själfskrifna

* På de skäl, som kommit de från andra tidslägen (Matt. 11: 12, 13 och Matt: 5: 18, 32) hämtade v. 16—18 att, afbrytande tankesammanhanget, här inflyta, anser jag öfverflödigt ingå, då detta sammanhang i hvarje fall häfdar sig själf.

äreplats i Guds rike, han i stället nedkastas i dödsrikets Gehenna. Ty »Gud kände hans *hjärta*», kände, att det i själfvisk njutningslystnad uttagit ur lifvet allt, hvad detta hade att gifva (v. 25 »Kom ihåg, att du fick ut ditt goda, medan du lefde»). Däremot kunde en stackars usling, representerande själfva spetsen af mänskligt lidande och elände, utkoras till höjdpunkten för all israelitisk ärelystnad: att af Guds änglar nedläggas i Abrahams famn. Åter därför, att Gud kände denne uslings *hjärta*, kände, att bakom såren och trasorna klappade ett hjärta, som i tron på honom kunde lida utan att klaga.

Kraftigare kunde ej den sanningen målas, att Guds och människors värderäkning äro två vidt skilda ting. Och härmed var liknelsens närmaste uppgift löst.

Och dock slutar den icke här. Jesus bifogar ett tillägg (v. 24—31): det märkliga samtalet i dödsriket emellan den rike mannen och Abraham. Hvarför?

Jo, han läste i sina åhörares blickar denna invändning: men du menar väl aldrig, att Abrahamsbörden* i dödsriket skulle vara utan all betydelse? Antag t. ex. att denne Abrahamid utbad sig af Abraham — må vara blott en enda liten vattendroppe till lindring af sin brännande törst: menar du verkligen, att han skulle kunnat vägra denne sin egen »son» en sådan vädjan till hans fadershjärta?

Svaret blir: icke ens en vattendroppes prerogativ! M. a. o.: individens blott yttre Abrahamsbörd är från *evighetens* synpunkt absolut betydelselös.

Men icke ens här stannar Frälsaren. Från dödsriket öfverflyttar han problemet till *tiden*, för att äfven här låta Gud tala. Han tänker sig en ny invändning: låt oss antaga, att Abraham i *dödsriket* verkligen ej skulle kunna utverka

* Märk Abrahamsbördens upprepade betoning i det följande: "*fader* Abraham" v. 24; "min *son*" v. 25; "*fader*" v. 27; *fader* Abraham" v. 30.

ens så mycket som en vattendroppe åt en sin törstande son; menar du också, att han ej heller för sina ännu *lefvande* söners räddning vore villig medgifva något särskildt ynnestbevis, t. ex. att till deras väckelse sända — om ej Elias eller en af profeterna så åtminstone tiggaren Lazarus. (»Jag beder dig då, att du sänder honom till min faders hus; ty jag har fem bröder, att han må förmana dem, att icke äfven de må komma till detta pinorum» v. 27, 28)?

Men åter samma svar: icke ens denna extra varning, detta ringa, extra företräde! »*De hafva Mose och profeterna*» (v. 29). Detta är deras en gång för alla gifna företräde. »Må de höra dem!» Eljest skall samma dom skoningslöst träffa äfven dem.

Vi märka den polemiska underströmmen. Medelst tänkta inkast blottas alltmer ohållbarheten af motståndarnes ställning, intill dess frälsningsmöjligheten för Israel till sist uppgifves af själfve Abraham (»Höra de icke Mose och profeterna, så skola de icke heller tro, om någon uppstode från de döda» v. 31).

Men härmed förfalla då också de många konstlade och förvridna tolkningar, för hvilka särskildt denna liknelse varit utsatt. Man har ju understundom velat göra den till ett slags topografiskt utkast öfver dödsriket. Och på den rike mannens »förbön» för sina bröder har man försökt uppbygga en apokatastasis-teori: där fanns ju ändå ännu i fördömelsen — *kärlek!*

I denna liknelse löses dock problemet mera personligt auktorativt än logiskt. I andra liknelser kommer det dialektiska draget till mer direkt uttryck. Så är t. ex. fallet med liknelsen om *den barmhärtige samariten* (Luk. 10: 25—37).

Anfallet var här särskildt lömskt. Ty snaran gömmes bakom ett hjärtas låtsade frälsningsbekymmer: »*Mästare, hvad skall jag göra, att jag må ärfva evigt lif?*» Här yppade sig ett förträffligt tillfälle att snärja Jesus. Frågan

gallde nämligen icke längre den eller den enskilda läropunkten (t. ex. sabbaten, fastandet, tvagningarne o. s. v.), utan frälsningsvägen öfver hufvud: *är eller är icke Moses frälsningsförkunnelse tillfyllestgörande?*

Hur möter nu Frälsaren detta mer än vanligt tillspetsade anfall?

Till en början låter han den lagkloke själf besvara en fraga, nämligen denna: »*Hvad står skrifvet i lagen? Huru läser du?*» — huru fattar, tolkar du de frälsningskraf, som redan Mose förkunnar? Och svaret följer raskt och färdigt: »Du skall älska Herren din Gud af allt ditt hjärta och af all din kraft och af allt ditt förstånd och din nästa såsom dig själf.»

Men hvarpå gick hela Jesu undervisning ut om ej just på detta: *älska!* — främst Gud, sedan din nästa? I stället för att snärja Jesus hade alltså den lagkloke snärjt sig sjalf. Ty var detta den väsentliga innebörden af Moses frälsningsförkunnelse; då rådde ju den innerligaste öfverensstämmelse mellan Mose och Jesus? »*Rätt svarade du; gör det, så får du lefva!*» (v. 28).

Teoretiskt var alltså anfallet tillbakaslaget. Men Israels lagkloke voro ej vana att gifva sig vid första mothugg. Ännu återstod en sårbar punkt i Jesu lära: *den praktiska tillämpningen* af budet »älska din nästa». Ty utsträckte icke Jesus detta bud ända därhän, att han t. o. m. »åt och drack» med orena samariter och bannlysta publikaner? Detta åtminstone måtte väl vara »mot lagen», denna lag, som t. o. m. förbjöd den rättrogne juden att blott vidröra en sådan? Och så följer den lagklokes andra, frestande fråga: »*Hvilken är då denna min nästa*», som jag skall älska såsom mig själf? — hur långt uttänjer du den i lagen dragna gränsen?

Jesus parerar ånyo. Men denna gång med en liknelse.

»*En människa*» (ovisst af hvad folkstam, af hvilken bekännelse, möjligen en samarit, möjligen en hedning) har råkat i yttersta nöd och hjälplöshet: »halfdöd», mällös låg hon vid vägkanten, naken, blödande. I detta läge påträffas hon af tvenne representanter af den mosaiska lagtolkningen i hela dess stränghet: en *präst* och en *levit*. Hur tillämpa nu dessa »lagkloke» budet: »du skall älska din nästa såsom dig själf?» Jo, så att de, utan att ens räcka den slagne en vattendroppe, gå honom iskalla förbi. Och detta, från deras ståndpunkt, af ren laglydnad. Ty han *kunde* ju möjligen vara en samarit eller hedning; och då skulle de ju orenats af hans blotta vidrörande.

Efter dem kommer nu samma väg en annan vägfarande, just en sådan där samarit, hvars blotta vidrörande för fariseerna innebar en besmittelse. Hur förhåller sig då han i samma fall? Jo (och här hopas afsiktligt detaljerna), han »förbarmar sig», går fram till den sargade, kvidande mannen, utan att fråga, hvem eller hvad han var, tvättar de blödande såren med vin, gjuter i dem lindrande olja o. s. v. Kortligen: behandlar honom som sin egen broder.

Och nu lämnas åter afgörandet i den lagklokes egen hand: hvilkendera af dessa tre tillämpade rättast Mosesbudet: »du skall älska din nästa såsom dig själf»?

Ja, hvad skulle han svara? Icke var väl gärna möjligt att på allvar påstå, att prästens och levitens hårda beteende utgjorde den *rätta* tillämpningen af detta bud, samaritens den orätta? Och så återstod för honom intet annat, hur svårt och förödmjukande det än kändes, än att offentligen erkänna: »*Den, som bevisade honom barmhärtighet*»; d. v. s. att den orene, skismatiske samariten förstod bättre tolka och öfva Moses lag än Israels präster och leviter.

Så var den lagkloke för andra gången snärjd i sina egna garn. Ty härmed hade han ju på samma gång erkänt, att

Jesus äfven i *tillämpningen* af det mosaiska kärleksbudet var i full öfverensstämmelse med »lagen». Eller hvad var en publikan och syndare i andlig mening annat än en motbild till denne röfvade, förbigängne man vid vägkanten? När därför Jesus »förbarmade sig öfver dem», gjorde han ju intet annat, än hvad samariten gjorde i liknelsen. Och så måste den lagkloke till slut tyst böja sig under detta djupt förödmjukande ord: »*Gå äfven du och gör sammaledes*» — gå och lär dig af denne skismatiske samarit att bättre tolka Moses lag!

Denna liknelse har ett särskildt intresse, i det att ett äkta sokratiskt drag insmygit sig i dess dialektik.

I korthet kan ju det utmärkande för den s. k. *sokratiska metoden* (maieutiken) sa angifvas: att i folklig samtalston aflocka åhöraren medgifvanden, som ådagalade antingen hans okunnighet eller motsägelser i hans påståenden; och detta merendels i praktiskt syfte (till afgörelse för »dygden»).

Men detta är ju, drag för drag, hvad här sker: genom sina egna medgifvanden tvingas ju denne lagkloke att steg för steg vederlägga sig själf?

För öfrigt är detta icke det enda fall, där ett dylikt sokratiskt drag kan uppvisas i Frälsarens dialektik. Det återfinnes t. ex. i Luk. 6: 6—11 (här utan liknelse). Denna gång gäller för Jesus att försvara sig mot anklagelsen att »hela på sabbaten». Och åter går han fullt sokratiskt tillväga. Han ställer till de vaktande fariseerna denna fråga: »*Hvad är lofligt på sabbaten: att göra godt eller att göra ondt? att rädda lif eller förgöra lif?*» Egentligen 3:ne frågor: 1) är det en god gärning att hjälpa en lidande? 2) är det en ond gärning att låta honom ohulpen gå bort, kanske för att dö? 3) men om så: kan väl Moses mening med sabbatsbudet vara, att vi på sabbaten skola göra det, som är »*ondt*», icke det, som är »*godt*»? Nu vore det ju den rena orimligheten att påstå, att Mose budit göra »ondt» på sabbaten. Och

så äro fariseerna åter fångade. De tvingas (om än »ursinnige») att än en gång erkänna sig slagne. De göra det medelst sin tystnad — den vanliga utgången af äfven de sokratiska samtalen.

Man har anmärkt, att den sokratiska induktionen icke helt sammanföll med logikens. Genom att induktivt upprada en följd af enskilda fall plägade Sokrates rikta uppmärksamheten på en viss i dem gömd sanning. Någonting liknande sker i Luk. 15:de kap:, där Jesus låter 3:ne bilder ur lifvet tillsamman uttrycka denna ena sanning: »*Sammalunda blifver glädje i himlen öfver hvar och en syndare, som bättrar sig.*» Alltså åter en sokratisk analogi. Ja, icke ens den sokratiska ironien saknas i Jesu dialektik. Hvilken bitter ironi låg ej t. ex. uti detta, att tvinga en lagklok att erkänna, att en *samarit* bättre förstått Moses lag än han? Eller låta den, som hade »bjälken» i sitt eget öga, spela ögonläkare för den, som blott led af ett ringa stoftkorn i sitt?

Det säger sig själf, att här icke kan vara fråga om något som helst Frälsarens ens formella beroendeförhållande till Sokrates. Jag har blott velat konstatera ett faktum, som synts mig vara af ett visst psykologiskt intresse: att i en och annan punkt en spontan analogi förefinnes mellan Frälsarens och Sokrates' undervisningsmetod.

Oscar Quensel.

Moderne Kulturströmninger.

Et engelsk Ord siger: »Barnet jager efter Sommerfugle, men Mandens Maal er Ørnen.» Og man kan sige, at den menneskelige Aand har i sin Udvikling og i sine Maal været som Ørnen, som Ørnen der søger opad og favner vidt frem paa sine mægtige Vinger. Og Kulturen har været Åndens Vinger. Ser vi paa Kulturudviklingen i den sidste Menneske-

alder, hvilke Vingefang har den da ikke haft. Et vidt Felt har den spændt over: Humanitet, Undervisning, Kunst, Videnskab, Fabriksvirksomhed og Agerdyrkning og meget mere, — over alt en rig Udvikling. Overalt nye Forhold. Rent numerisk betragtet har Udviklingen ogsaa bragt Fremskridt: saaledes er nemlig Tallet paa Europas Befolkning steget fra 180 Millioner til 400 Millioner i Løbet af de sidste 100 Aar, og denne Forøgelse er gaaet til Byerne. Naturligt nok har en saa stor Forøgelse maattet forandre Byernes Fysiognomi. Saaledes ser vi da ogsaa den moderne Kultur føde den nye *fjerde* Stand til Verden i Byerne: Arbejderklassen. Denne Klasses Organisation og politiske Stilling er et Led i vor Kultur; en Bølge i Kulturströmningerne er Socialismens Krav om Frihed og om Lighed. En Strømning »*fra neden*«, kunde man sige, at Socialismen er. Med hvilke Øjne man end ser paa denne Strömning, om man betragter den i Hovedsagen som en skadelig og farlig Bevægelse eller som en Fremskridtsbevægelse, fragaa vil dog ingen kunne, at dens Krav om Frihed og Humanitet faktisk har bragt mere Udvikling og Lys i mangt og meget, mere Humanitet. Socialismen er et Raab fra neden op imod dem, der sidder paa de höje Pladser, ligesom Bondestandens Kamp om Frigörelse var det.

Denne Kulturströmning fra neden har ikke og vil aldrig faa den Betydning som Kulturströmningen »*fra oven*« har faaet og vil faa, og med Kulturströmningen fra oven mener jeg den aandelige Paavirkning, som udgaar fra *de store Aander*, fra Tænkere og Digtere. Strömningen fra neden er nemlig i Hovedsagen bygget paa Misfornøjelse, paa noget negativt, og er i det hele for en stor Del Madstræv. Ganske anderledes med det Liv, der er udgaaet fra de store Mænd. Her har Formaalet været det positive: at ville bringe Lys, Klarhed, Humanitet, og dette Formaal har som oftest været ganske uegoistisk.

Men ligesom Kulturbevægelsen altsaa saaledes nøje betragtet deler sig i to Bevægelser, der er udgaaet fra forskellige Klasser Mennesker og i Realiteten har forskellige Formaal, saaledes vil man ogsaa ved Eftertanke kunne finde, at Kulturen »*fra oven*» er tvespaltet, at der ogsaa her er to Klasser af Mennesker, som ganske vist mødes i at ville bringe Menneskeheden Lys og Liv, *men* som ere uenige om Hovedpunktet, nemlig om hvad der er Lys, og hvad der er Liv. Og med disse to Klasser tænker jeg paa Kirken, dens Kultur og dens store Mænds Paavirkning og saa de ukirkelige ledende Aander, der hævder Livet og Lyset *udenfor* Kirken

At Kirken ikke blot i svundne Tider har øvet, men ogsaa endnu stadig udøver Kulturværdier er uomtvisteligt. Dens Humanitetsarbejde (f. Expl. gennem Menighedspleje og Fattigpleje) har været og er umaadelig stort. Dette er noget man kan pege paa, og denne Kulturværdi kan ingen nægte Kirken. En anden og endnu større kirkelig Værdi, som imidlertid ikke er til at pege paa, er det »Lag» af aandelig Udvikling og Modenhed, som et Menneskeliv levet under Kristi Tro faar »afsat», om jeg saa maa sige, og har Menneskelivet været en stor Aands — en gejstligs eller en Lægmands, — da har denne Aand paavirket og præget og øvet Indflydelse maaske i store Kredse; en saadan Aand har lagt en Sten med til Kulturbygningen. Man tænke for Exempel paa *Grundtvigs* Kulturværdi, hans kristelige Paavirkning, hans folkelige Paavirkning (Höjskolebevægelsen), eller man tænke paa Paludan — Müller, paa Chr. Richardt, paa Hostrup, eller af Ikke — Danske paa Pasteur, paa Gladstone. Det er saa langt fra, at Kirken i vore Dage har mistet sin Saltkraft, at jeg for min Part tror, at dens Kulturbetydning i Fremtiden vil blive fuldt ud af saa stor Værdi, som dens Fortids. Der er ligesom kommen mere Intellektualisme ind i de kristnes Bevidsthed og Livssyn, man har faaet Øjet aabnet for, at

Kristi Tro kan staa Prøve selv med de mest filosofiske Tankeundersøgelser, at Tanke og Tro kan og skal være *Venner*. saa Troen tör og maa ikke krybe i Skjul for Tanken. Troens Liv og Tankens Liv kan og skal forenes, det er en Art af Vantro at mistvivle derom. Alt dette har den nye Slægt bedre Øje for end de ældre Slægter, og vi har her en frugtbringende Strömning i den kirkelige Kultur. Sikkert har Kirken ogsaa Fortidssynder at afsone paa dette Forholds Omraade: Forholdet mellem Tanken og Troen. Man betænke f. Expl. Galilæis Skæbne og i det hele taget den store Langsomhed i Vendingen, som Kirken ofte viste angaaende Tilliden til Videnskabens Nyheder. Man frygtede Videnskabens Lys, og man vilde ikke tage imod det.

Men denne Langsomhed kan meget vel undskyldes med, at Kirken er en konservativ Institution, den staar med de store Masser bag sig og har sit Ansvar, — og dernæst med, at det intellektuelle aldrig i förste Række har været Kirkens Opgave; Livet og Lyset, som Kirken vil give, er ikke Kundskabens Liv og Lys. Her staar vi ved Modsætningen mellem der kirkelige Kulturfaktor og den ukirkelige: den *forskellige Opfattelse* af Liv og Lys. Kirken og den kristne lader Livet og Lyset gaa paa Menneskehjertet, paa dettes Samfund med Kristus, paa den Kraft, som dette Samfund skænker Sjælen, paa den Livsforstaalse og Livsbelysning, som »afsættes» i det troende Menneskeliv. Den ukirkelige Opfattelse hævder Kundskabens, Videnskabens Liv og Lys. For denne Opfattelse bestaar Kulturen i Oplysning, i at Fejlsyn rettes, i at den menneskelige Videns Omraade udvides saa stærkt som muligt. Denne Opfattelse hævder Kulturens Løsrivelse fra Kirken og dens Liv, fordi Mennesket trænger ikke til nogen Gud. Der er maaske slet ikke nogen Gud til. Mennesket har Livet og Lyset *i sig selv*, har *selv* i sig Evnen til *Selvfornyelse*. Kulturfremskridtet vil sige Menneskehedens

Selvfornyelse gennem Videnskabens Resultater, gennem Kunsten, gennem Samfundenes Sammenknytning. Kulturfremskridtet har her sin Kilde i Mennesket selv, og Mennesket er det Højeste. *Björnstjerne Björnson* kan nævnes i denne Forbindelse; han er en Repræsentant for den ukirkelige Kultur, en Kultur, der gror ud af Menneskets Evne til Selvfornyelse. Han kaster vel ikke det religiøse over Bord, men forkaster Troen paa Kristus og Kirkens Liv. Den Kraft, som han saa sættet i Stedet, er: *det moralske.* For at Samfundene kan bevares, for at Familielivet kan trives, kort sagt, for at Kulturen skal bevare sit Salt, maa de moralske Værdier være raadende. Det moralske sættes i det hele taget höjt hos et stort Parti af de moderne ukirkelige Kulturvenner Der prædikes stærkt om Lösrivelse af det moralske fra det religiøse og om, at Kulturen maa bæres oppe af ethiske Værdier. Hvorfra faar man disse ethiske Værdier? Dem faar man ogsaa fra den »Guldgrube», der hedder det naturlige, frie Menneske.

Efter at Björnson, der altid har været en religiøs Natur, havde opgivet sit kristelige Livssyn, var det, at det moralske kom til at staa for ham som det højeste. Han var jo som bekendtpaavirket af Grundtvig som yngre, men hvor dybt Paavirkningen gik, ved man naturligvis ikke. Saa kom han 1875 tilbage fra sin Udenlandsrejse og bosatte sig i Gausdal i Norge i Nærheden af grundtvigianske Venner, (Chrf. Bruun, Chr. Janson og fl.) med det Forsæt at ville leve sig dybere ind i Kristendommen Saa oplevede han et smerteligt Brud med Troen, og han saa ligesom nye Livskilder i Mennesket i det moralske.

Hos *Ibsen* træffer vi det samme: Kølighed mod Kirkens og dens Liv, medens de moralske Værdier sættes højt; ud fra dem faaes Lyset og Livet. — —

Mennesket skal altsaa leve paa sit eget Lys; »udfolde-

sig selv i større og større Grad, — dermed naaes Kulturfremskridtet. Men naar jeg saaledes løsriver det moralske fra Troen paa en overnaturlig Kraft, som jeg opfatter som Indbegrebet af Sandhed, af Liv og af Lys og stiller det moralske for sig selv *uden* nogen religiøs Maalestok, saa kommer nemt Fristelsen op i mig til at spørge: ja men, hvad er da egentlig »godt» og hvad er »ondt» hvad berettiger mig til at kalde godt godt og ondt ondt? Hvorfor bygger Kulturen paa Moral? Her staar vi ved den nyeste Kulturklasse, som jeg vil kalde den *atheistiske*. Her er Tilliden til det moralske rokket, ja, det moralske er i Virkeligheden ganske kastet til Side som hos NIETZSCHE, der hævder en Kultur »hinsides godt og ondt», en Kultur, der har Kraft nok i sig til ikke at støttes af Religion og Moral. Vi har her en Kulturströmning, der vist i Fremtiden vil tegne sig tydeligere og tydeligere, og som i ethvert Fald allerede har sine Repræsentanter. G. BRANDES maa nærmest henregnes til denne Klasse; man gør ham næppe Uret ved at sige, at hans Maal er en Kultur uden Religion og uden Moral, og om I. P. JACOBSEN gælder vel egentlig det samme, (se saaledes flere Udtalelser i »Niels Lyhne»).

Jeg staar altsaa midt i en Verden af Strømninger, hvor Bølgerne brydes stærkt mod hinanden, og hvor Frygten til Tider med Rette kan komme op i mig, Frygten for at kæntre, ifald jeg ikke holder min Baad *paa ret Køl*. Hvad det her kommer an paa for den, som paa den ene Side ser med Venlighed paa Kulturen, ja føler, at han ikke kan undvære den og paa den anden Side ikke vil overvældes af Kulturen eller kritikløst tage imod alt, hvad den bringer, er: at lodde. Lad mig efter fattig Evne blot lodde Strømningernes Dybde. Det kunde jo ske, at der ikke var ret dybt ned til det golde

Sand, at Kulturen lovede mere, end den kunde give, ja at den udviklede sig gennem Fejl. Al Udvikling her i Verden er jo hidtil sket gennem *Fejl:* gennem fejle Anskuelser naaedes omsider frem til de rette Syns punkter; dette staar skrevet paa mange af Videnskabens Blade. Der er saaledes ogsaa Fejl i de moderne Kulturstrømninger, saa at Kæntring ikke er udelukket. Lad mig derfor kun lodde Dybderne, lodde Sandheden af det Lys og det Liv, som Kulturen giver, lad mig prøve Strømningerne og vælge den bedste, og hermed maa forstaaes den, der bedst *kan uddybe min Livsforstaaelse, skærpe mit Livssyn, danne min Aand og mit Hjerte.* — En moderne tysk Tænker, *Eucken*, som har tænkt dybt over Kultur, udtaler et Sted om vor moderne Kultur, at den staar i Fare for blot at blive ydre Kraftudøvelse. Fortsættes den i samme Spor, vil den kunne føre ud i den profane og platte, ja vil sluttelig blive en »Fordrejelse af Sandheden«, siger han. Kulturen har bragt Klarhed i Tanken og Handlen navnlig med Hensyn til Naturen og Historien, men i det indre, det aandelige er Uvisheden snarere i Væxt end i Tilbagegang. Men den indre, den aandelige Side af Kulturen er dog den afgørende; thi Kultur er jo dog ikke blot det ydre: at Jorden og Naturkræfterne gøres Mennesket underdanige, ej heller blot, at ydre sociale Forhold ordnes pa retfærdigere Maade, men Kultur er aandelig Opdyrkelse. Ordet Kultur betyder Opdyrkelse. Den Kultur, der faar øvet en dannende Indflydelse paa Menneskers Aand og Hjerte, leder ikke paa Grund, men holder Baaden paa ret Kjøl.

K. Norup.

Tidskriftsöfversikt.

I Luthersk Kirketidendes Septemberhafte förekommer en uppsats med öfverskrift: »Hvad er Øvrighed?» Den inledes med följande ord:

»Baade vi selv og navnlig de svenske Kristne trænger nu alvorlig at gjøre sig det Spørsmaal. En Hovedaarsag til, at de svenske Kristne stiller sig som de nu gjør i Unionssagen, er den, at de ikke har gjort sig rigtig Rede før, hvad Øvrighed egentlig er.»

Artikeln är alltså, såsom vi finna, direkt adresserad till »*de svenske Kristne*» och afser att undanrödja »Hovedaarsagen» till deras brist på »Forstaaelse»: de ha ännu icke gjort sig »rigtig Rede for, hvad Øvrighed egentlig er»! Vi ha således en särskild anledning att taga något närmare reda på detta nya inlägg i »Unionssagen». Men icke blott det. En ingress af denna art fordrar äfven af oss ett *svar*. Ty uteblefve alldeles ett sådant, kunde detta lätt tolkas såsom bifall, ett bifall, som jag misstänker de »svenske Kristne» icke äro redo att utan vidare lämna. Vårt referat måste därför för denna gång undantagsvis blifva äfven i någon mån kritiskt.

Till ifrågavarande uppsats har redan i denna tidskrift (h. 5) tagits hänsyn; men här endast från *statsrättslig* synpunkt. Då emellertid förf. resonnerar äfven från *bibelteologisk* synpunkt, erfordras några ord till svar också från denna synpunkt. Det är ensamt till den, jag i det följande kommer att hålla mig.

Förf. utgår från den bibliska betydelsen af ἐξουσία. Detta ord återger han med »Magt eller Fuldmagt, Myndighet». Och utan tvifvel är detta dess grundbetydelse. Men då han icke

tyckes vilja tillerkänna detta »abstrakte Bibelord» någon annan betydelse utöfver denna; då fruktar jag, att vissa patriotiska intressen grumlat hans exeges. Vi behöfva t. ex. blott uppslå Rom. 13: 1—3 för att strax finna ἐξουσία brukadt äfven om *de personliga bärarne* af lagens auktoritet. Detta framgår otvetydigt af det förklarande tillägget: οἱ γὰρ ἄρχοντες (imperantes, principes) οὐκ εἰσὶ φόβος κτλ (jfr pluralformen ἐξουσίαις Tit. 3: 1).

Förf:s exegetiska hufvudintresse är emellertid att bevisa, det bibeln icke fordrar undersåtlig lydnad gentemot *personen* utan endast gentemot »*Lov og Ret*». Härpå går hela uppsatsen ut. Det var i det hedniska »Asia og Afrika man saa almindelig paa disse Personer som selve ἐξουσία eller Øvrigheden . . . Den aabenbarede Religion, Jodendom og Kristendom, indførdte en anden Betragtningsmaade o. s. v.»

Det första beviset för denna sats hämtas från Israels gammaltestamentliga gudsförhållande. »Istedet for at fremtræde for Israel som den vilkaarlige, absolute Herre og Gud, som maatte lydes blindt, absolut, som hos Hedningerne, saa fremtraadte Gud for Israel paa Sinai med visse *Love*, som skulde holdes.»

Jag tillåter mig tvenne anmärkningar vid detta »skriftbevis»: 1:o) hör det alls icke hit; ty här var ju fråga om det mänskliga rättsförhållandet: *lag* — *öfverhet*, icke om det *religiösa* förhållandet mellan Gud och Israel; 2:o) är det icke i och för sig riktigt; ty lika visst som det är, att Gud nedlade sin *allmänna*, teokratiska vilja i »visse Love»; lika visst är, att han genom profeterna såsom bärare af sina *enskilda* bud och befallningar »fremtraadte for Israel som den vilkaarlige, absolute Herre och Gud, som maatte lydes blindt, absolut.»

Att Israel själf både i ena och andra fallet faktiskt ställde sig i lydnadsförhållande till Guds *personliga* auktoritet, förnekar icke författaren. Men — detta var en *brist*

hos Israel. »Israel hang dog endnu saaledes i Persontanken, at det modtog og rettede sig efter disse Love for Guds personlige Magts og Viljes Skyld, ikke for disse Loves egen Skyld.» Alltså: det högre, det normala hade varit att rätta sig efter Sinailagen för *dess egen skull;* att däremot göra detta »for Guds personlige Magts og Viljes Skyld», betecknade en *lägre* ståndpunkt. En i sanning oväntad etisk värdesättning, särskildt från teologiskt håll!

»Profeterne saa dog dybere!» Och till dessa öfvergår nu förf. för att hämta nya stöd. Mycket få vi dock icke af dem höra; ty hela deras inlägg i frågan inskränker sig till — *3 1/2 rad.* Dessa rader lyda: »Saaledes betænkte Samuel sig ikke paa at 'afsætte'* Saul og at 'indsætte'* David istedet, fordi Saul forbrød sig mod Guds Lov og Ret. Noget lignende var tilfældet med Profeterna Elias og Elisa.»

Anspelningen är genomskinlig: kung Oscar = Saul; kung Håkan = David; hr Michelsen = profeten Samuel. Och den praktiska behållningen blir denna: om nu hr Michelsen varit med om att »afsætte og indsætte» kungar: hvad mer! Gjorde icke Israels helige profeter sammaledes?

Men äfven vid denna »skrifttolkning» tar jag mig friheten göra en anmärkning: det var dock på *ett omedelbart gudsord,* både Samuel, Elias och Elisa handlade vid ifrågavarande tillfällen. Alltså icke för den skrifna lagens »egen Skyld», utan i obetingad lydnad för Guds omedelbart uttalade »personlige Vilje». Men på ett dylikt gudsord gör väl dock näppeligen hr Michelsen anspråk, när han var med om att »afsætte» sin konung?

Sedan förf. på detta egendomliga sätt gjort upp sin räkning med det gamla testamentet, öfvergår han till det nya, till »*Kristus og Apostlarne*». Jag citerar åter *in extenso* för att undvika misstolkning.

* Citationstecknet förf:s.

»Kristus og Apostlerne fremsætte Lov- og Retstanken som en almen Livsgrundtanke, Kristus f. Eks. i Ordene: Giv Kejseren det, som Kejserens er, og Gud det, som Guds er»; Apostlerne i Ord som disse: »Man maa adlyde Gud mere end Menneskene.»

Alltså *ett* ord af Kristus och *ett* af samtlige apostlar! Med dessa två ord är nu förf. färdig äfven med det nya testamentet.

Dessa båda bibelords innebörd torde kortligen kunna så sammanfattas: kommer Guds uttryckliga vilja med afseende på våra evighetsintressen i *väsentlig* konflikt med människobud och människointressen; då måste *Guds* vilja gå före, trots både skrifna lagar och tillfälliga öfverhetsförbud; föreligger åter icke en sådan väsentlig konflikt, äro dessa båda lydnadsförhållanden af den art, att de kunna och böra stå i fredlig sam- och växelverkan med hvarandra. Något annat eller mera kan jag icke finna ligga i dessa båda skriftställen. Men då falla ju äfven de helt och hållet utanför vår fråga. Ty än en gång: denna gällde ju »*Lov og Ret*» å ena sidan och den *personliga, jordiska öfverheten* å den andra. Af *mutatio elenchi* göres i allmänhet ett flitigt bruk i denna uppsats.

Och härmed har jag nått mitt föresatta mål. Ty det öfriga af uppsatsen utgöres af problemets historiska och statsrättsliga belysning. Därför blott ännu ett par ord om förf:s sammanfattning af sitt resultat.

Han skrifver till sist: »Man ser saaledes, at det gjælder meget om at holde fast paa, at det er Lov og Ret, som er den egentlige Øvrighed. Man burde derfor aldrig aflægge Troskabs- eller Lydighetsed til nogen Slags Øvrighedsperson, men bare til Lov og Ret eller Institutioner. Da behøver man ikke at komme i Samvittighedsnød, om man blir nødt til at skille sig ved eller sætte sig op mod Øvrighedspersonen.»

Detta blef alltså resultatet af denna undersökning, som gjort till sin uppgift att lära Sveriges kristne att göra sig *rigtig* Rede for, hvad Øvrighed egentlig er»: 1) den tämligen mångtydbara och i viss mening axiomatiska satsen, att »Lov og Ret er den *egentlige* Øvrighed»; 2) att man bör aflägga »Troskabs- eller Lydighedsed bare til Lov og Ret eller Jnstitutioner» — en republikansk maxim, som nog icke så alldeles lätt låter sig förenas med den monarkiska styrelseformen; 3) den fromma önskan att icke »komme i Samvittighedsnød, om man blir nødt at skille sig ved eller sætte sig op mod» sin konung.

Men hvad blef det af själfva hufvudfrågan: om jag nu faktiskt *har* svurit honom trohet — hur kan jag *då* »uden Samvittighedsnød skille mig ved eller sætte mig op mod ham?» Det var på denna — icke närmast politiska, utan individuellt *etiska* fråga, »de svenske Kristne» framför allt väntade ett svar. Och de vänta alltjämt.

O. Q.

Granskningar och anmälningar.

RESCH, ALFRED: Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1904. 656 sid. Pris 20 M.

Det är ett betydande arbete, D. Alfred Resch nedlagt på evangelieforskningens område. Vi erinra om hans »Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien», I—V. (Leipzig 1893—1897), hans »Agrapha, »Ausserkanonische Evangelien-fragmente», (Leipzig 1889) och hans »Die Logia Jesu» (Leipzig 1898).

Det omfattande arbete, på hvilket vi härmed fästa uppmärksamheten, står i det närmaste samband med hans föregående forskningar och är ägnadt att sprida ett icke ringa

ljus öfver flere viktiga frågor, särskildt förhållandet mellan Pauli åskådning och Jesu egna utsagor samt den s. k. synoptiska frågan.

Inledningsvis behandlar författaren först det paulinska problemet. Kortfattadt, men klart, fattar han därvid paulinismen i sikte med hänsyn till dess väsen, dess litteratur, dess historiska värdering och dess mest betydelsefulla detaljproblem för att så till sist stanna för frågan om dess källor såsom det ännu olösta hufvudproblemet.

Till sitt väsen är paulinismen den af Paulus häfdade uppfattningen af urkristendomen, som, nedlagd i hans bref, hans tal i Apg. och det af en pauliner författade Ebreerbrefvet, sakligt i den gammaltestamentliga lagrättfärdighetens ställe sätter tron på Jesus Kristus, den till syndens försoning korsfäste, segerrikt från döden uppståndne och till himmelen upphöjde, såsom världens frälsare, såsom den enda frälsningsgrunden, såsom kyrkans hörnsten, så att denna tro är den uteslutande betingelsen för vår salighet och den enda källan till sann sedlighet.

I fråga om den paulinska litteraturen har forskningen bekräftat den urkyrkliga traditionen om paulinskt ursprung med afseende på Romarebrefvet, de båda Korintierbrefven, Galaterbrefvet, 1 Tessalonikerbrefvet, Kolosser- och Filipperbrefvet samt brefvet till Filemon. Blott i fråga om andra Tessalonikerbrefvet, Efeserbrefvet och de s. k. Pastoralbrefven är enligt Resch problemet i detta afseende ännu icke fullständigt löst. Hvad Ebreerbrefvet angår, är det visserligen icke af Paulus, men hör dock till den paulinska gruppen; därom råder nästan fullständig enighet. Hvad åter angår de paulinska talen i Apg., så är deras urkundliga värde, då de betraktas såsom kompositioner af förf. eller hans sagesmän, helt eller delvis bestridt. Här kräfves därför en omsorgsfull undersökning.

I fråga om paulinismens historiska värdesättning gifver förf. en kortfattad öfverblick af stort intresse. Att den högt uppskattades inom den urkristna församlingen framgår däraf, att Pauli bref omsorgsfullt bevarades och tidigt samlades till ett helt. Därom vittnar ock särskildt deras sammanställande

med den i andra seklets första hälft uppkomna nytestamentliga evangeliesamlingen, hvarigenom de bevarades för faran att glömmas. — På ett ensidigt sätt gjorde sig deras inflytande gällande genom ultrapaulinismen i den marcionitiska gnosis med dess framhäfvande af Paulus framför de öfriga apostlarne. Paulus skulle så vara pröfningsmåttstocken för bedömande af hvad som skulle gälla som kristligt. Pauli bref efter den godtyckliga textkritik Marcion underkastade dem och Lukas' evangelium, på samma godtyckliga sätt behandladt, utgjorde Marcions kanon. Efter öfvervinnandet af Marcions ultrapaulinism kom en tid, då paulinismen trädde i bakgrunden. I de kristologiska och trinitariska striderna var det med Johanneiska grundtankar församlingen kämpade sig till klarhet. Därefter trädde paulinismen åter i förgrunden dels genom augustinismens lära om synd och nåd dels genom en ensidig utveckling af Efeserbrefvets församlingsbegrepp, »una catholica ecclesia», som blef bestämmande för hela medeltidens kyrka. — Under reformationstiden var det paulinismen brakte läkedom för de sår, som icke minst det rigorösa användandet af kyrkobegreppet slagit. Paulinismen blef också en källa till kraftföryngring. Liksom genom Paulus urkyrkan lösrycktes från judendomen, så blef genom Luther, Melanchton och Calwin reformationskyrkan frigjord från den på visst sätt i judendom nedsjunkna medeltidskyrkan. Luther, som ut ur sin egen erfarenhet på nytt uttalade Pauli lära om synd och nåd, bör med all rätt betraktas såsom »der bahnbrechende Erneuerer des Paulinisums». Den första lutherska dogmatiken växte fram ur Melanchtons föreläsningar öfver Romarebrefvet, och den paulinska grundtanken om »una catholica ecclesia» kom ock genom honom till sin rätt i »Confessio augustana». Det var ock på paulinismen, som Calwin i sin »Institutio» uppbyggde sitt dogmatiska system, ehuru han däri gjorde predestinationsläran till medelpunkt och paulinismens lagfrihet icke kom till sin rätt. — Det var så icke att undra öfver, om ur protestantismen i sin tid skulle framträda en ultrapaulinsk riktning. Det var i gränslandet mellan lutherska och schweiziska bekännelsekyrkorna, som genom Tübingerskolan denna riktning närmast gjorde sig gällande. Tübingerskolans moderna ultrapaulinism har flera beröringspunkter med andra

århundradets marcionitiska ultrapaulinism: ett öfverskattande af paulinismen och ett underskattande af de öfriga apostlarne; Paulus, som uteslutande måttstock för det äkta kristliga; hänsynslös kritik af såväl de kanoniska evangelierna som de paulinska brefven, hos Marcion godtycklig textkritik, af Tübingerskolan lika godtycklig tendenskritik och i båda fallen bakom kritiken en gnosis, som egenmäktigt behärskar den historiska konstruktionen. — Så följde äfven här som efter Marcion ett bakslag, och det så fullständigt, att man har anledning att förundra sig däröfver. För många moderna teologer gäller Paulus icke vidare som den benådade aposteln utan såsom »der hellenistische Rabbiner», den farligaste ödeläggaren af urkristendomen, som med sin teologi förgiftat det enkla evangeliet och fördärfvat urkristendomens okonstlade moral med sin dogmatik. Så t. ex. uttalar sig P. de Lagarde i Deutsche Schriften I, 29 på följande sätt: »Alles, was Paulus von Jesu und von dem Evangelium sagt, hat gar keine Gewähr oder Zuverlässigkeit» och därsammastädes I, 72: »Von Paulus aus hat keine Wissenschaft eine Brücke rückwärts zu dem hohen Meister — —. Paulus hat das Alte Testament in die Kirche gebracht, an dessen Einfluss das Evangelium, soweit dies möglich, zugrunde gegangen ist». Hvilken motsats mellan Baurs öfverskattning och Lagardes ringaktning af Paulus. Resch anmärker med en viss ironi: »Es fehlt nur noch das Wort der Athener: »Was will dieser Lotterbube sagen?» Apg. 17, 18.

Resch öfvergår därefter till de problem af dogmatisk, exegetisk, historisk och litterär-kritisk art, som paulinismen f. n. erbjuder. Af stor vikt är därvid förhållandet mellan den bild af Paulus och hans lif, som Apg. lämna, och Pauli självvittnesbörd i sina bref. Därvid stannar Resch särskildt för Apg's tystnad med afseende på Pauli treåriga vistelse i Arabien, som han själf omtalar, Gal. 1: 17. Och äfven om denna skulle kunna förklaras, hvarför har Paulus så knapphändigt meddelat därom? Hvad har han därunder upplefvat och erfarit? Huru har hans nyvunna kristna medvetande under denna tid fått sin näring, och huru har han under dessa tre år förberedt sig för sin apostoliska uppgift? Det

var helt naturligt, att Paulus måste haft en brinnande önskan att få en så långt möjligt åskådlig bild af den underbare herre han lärt känna, hvarför han skulle omsorgsfullt söka samla alla karaktäristiska drag från Jesu jordelif. Man skulle så väntat, att han känt sig dragen till apostlarne i Jerusalem. Men han undviker dem synbarligen afsiktligt. Härvid anmärker Resch: »Gerade in diesen drei Jahren der Stille und der Zurückgezogenheit muss ihm eine reiche Quelle für seine christliche Gesamtanschauung zugeflossen sein, unabhängig von der mündlichen Tradition, und doch so zuverlässig, dass hier seine Glaubensgewissheit sich entwickelte, kraft deren er sagen konnte Gal. 1: 8. *καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται παρ᾽ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω* —, eine Glaubensgewissheit, kraft deren er gegenüber dem Hellenismus sowie gegenüber dem Rabbinismus — Erscheinungen, die er beide kannte — es bezeugen durfte 2 Kor. 5: 17: *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ γέγονεν καινά.* — Till våra kanoniska evangelier kan Paulus då icke haft tillgång. De äro ju yngre än hans skrifter. Men omöjligt är det icke, tvärtom mycket antagligt, att han haft tillgång till det arameiska evangelium, som ligger till grund för den synoptiska framställningen af Jesu lif. Detta är därför här problemet: »Huru förhåller sig Paulus, hans religiösa och teologiska ställning till urkristendomen och till evangelierna?»

Svaret härpå är så mycket svårare, som det har till förutsättning det invecklade problem, som kallas den synoptiska frågan.

Vid behandlingen af den synoptiska frågan, »das schwierigste aller Probleme», hvilket den nytestamentliga forskningen har att lösa, såsom Resch med all rätt säger, redogör han först för utvecklingen af sitt eget forskningsarbete på detta område, en redogörelse, som har sitt särskilda intresse men som vi här förbigå.

I ingen nytestamentlig skrift, frånsedt Apg., förekommer en sådan mängd af textvarianter, uteslutningar och större eller mindre tillsatser som i synoptikerna. Här måste därför om någonsin textkritik och källkritik gå hand i hand.

I öfverensstämmelse med många andra forskare är det för Resch visst, att Markus' evangelium utgör en källa både för vår grekiska Matteus och Lukas, men Matteus och Lukas ha dessutom, ehuru oberoende af hvarandra, användt en annan källskrift, en arameisk, som de hvar för sig reproducerat och på hvilken Papias hänsyftar, då han om de af honom kommenterade s. k. λόγια säger, att Matteus ursprungligen skrifvit dem ἑβραΐδι διαλέκτῳ (Eus. H. E. III, 39, 16).

Redan i sin skrift »Das Formalprincip des Protestantismus» 1876 fäste Resch uppmärksamheten på en egendomlig förvantskap mellan de paulinska skrifterna och just de stycken i Matteus' och Lukas' evangelier, för hvilka logiakällan ligger till grund. Då nu sådan förvantskap förelåg äfven mellan de paulinska brefven och särskildt Jesuutsagorna i Markusevangelium, och Markusevangeliet är efterpaulinskt, så kunde slutsatsen icke gärna blifva någon annan, än att äfven Markusevangeliet måst hafva den förkanoniska logiakällan till grund, såsom redan B. Weiss i sin »Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen» 1872 gjort sannolikt. Den förvantskap, som föreligger mellan de paulinska brefven och synoptikerna, skulle sålunda få sin förklaring genom deras gemensamma beroende af den förkanoniska logiakällan. Förhåller det sig så, att Paulus verkligen användt denna förkanoniska logiakälla, då skulle den paulinska litteraturen kunna lämna ett betydelsefullt bidrag, icke blott till besvarande af frågan, om logiakällan var en blott i Matteus och Lukas bibehållen samling af Jesutal eller en äfven redan af Markus använd historisk berättelse, utan äfven med afseende på logiakällans omfattning, huruvida den såsom en historisk källa skulle sträcka sig blott t. o. m. berättelsen om smörjelsen i Betania eller äfven omfatta berättelsen om Jesu död, uppståndelse och himmelsfärd. Den förra meningen har B. Weiss häfdat, den senare just Resch i sin rekonstruktion af Jesu logia 1898. Skall den synoptiska forskningen icke »versanden und versumpfen», kräfver den just nu en grundlig undersökning af förhållandet mellan de paulinska skrifterna och det arameiska urevangeliet.

Problemet om paulinismens förhållande till synoptikerna

står alltså på dagordningen. Flere forskare ha lämnat mer eller mindre betydande bidrag, såsom t. ex. Böhmer (1886, 1887), Schmoller (1894), Hilgenfeld (1894), Heinrici och Nösgen (1895), och särskildt Feine i sin monografi »Jesus Christus und Paulus» (1902). Men hittills har dock ännu saknats en välordnad och fullständig förteckning på de i den paulinska litteraturen förefintliga synoptiska parallellerna, hvarigenom förvantskapsförhållandet mellan paulinismen och synoptikerna kunde få en öfversiktlig och lätt tillgänglig framställning. Och detta utgör en gifven förutsättning för att det viktiga problemet skall kunna vinna en slutgiltig lösning.

Sedan förf. därefter redogjort för de grundsatser han följt vid sin undersökning och lämnat en förteckning på den litteratur han användt, öfvergår han till sitt ämne.

I den första hufvuddelen af sitt arbete gifver han under rubriken »Textparallelen» en förteckning på paulinska utsagor, som påminna om uttalanden af Jesus, såsom de förekomma i den af Resch rekonstruerade logiakällan. Dessa äro i 1 Tess. 63; 2 Tess. 22; 1 Kor. 215; 2 Kor. 97; Gal. 78; Rom. 261; Kol. 81; Efes. 126; brefvet till Filemon 10; Fil. 58; 1 Tim. 52; 2 Tim. 28; Tit. 14; i de paulinska talen i Apg. 61 och i Ebreerbrefvet 91; alltså tillsammans 1063. — Därefter redogör han för de paulinska uttalanden, till hvilka motsvarande finnas i de delar af synoptikerna, som enligt Resch icke skulle ingå i logiakällan. Dessa ställen uppgå tillsamman till 79. Därefter följer förteckningen på de paulinska uttalanden, som ha sina paralleller i Jesuord, som bevarats i agrapha-litteraturen. Dessa uppgå tillsammans till icke mindre än 128. Till sist lämnas en redogörelse för s. k. »innerpaulinische logia» d. v. s. sådana, till hvilka vi icke ha någon motsvarighet hvarken i logiakällan eller synoptikerna för öfrigt ej heller i agrapha-litteraturen, men hvilka genom sitt ofta återupprepande och genom sin utprägladt synoptiska typ uppfordra till undersökning, om de icke möjligen ursprungligen tillhört den förkanoniska logiakällan. Dessa äro till antalet 19.

Frånsedt agrapha-litteraturen och de s. k. innerpaulinska parallellerna skulle vi sålunda i den paulinska litteraturen

ha icke mindre än 1142 utsagor, som hänvisa till och ha sin förutsättning uti hvad logiakällan och synoptikerna för öfrigt meddela om Jesu ord och lif. Flere af dessa paulinska utsagor hänvisa ju till samma Jesuord, och Resch erkänner, att han upptagit flere texter, hvilka han själf endast med en viss tvekan kan betrakta såsom paralleller. Dessa osäkra paralleller har han ock satt inom klammer. För vår del skulle vi nog vilja utsträcka dessa osäkra paralleller längre. Svårligen kunna vi t. ex. tro, att berättelsen om Martha och Maria, Luk. 10: 38—42, ligger till grund för Pauli uppfattning af den gifta och ogifta kvinnan, 1 Kor. 7: 32—35. Jämförelsepunkterna synas oss ock ibland vara för allmänna, för att vara öfvertygande. Å andra sidan har förf. utelämnat flere texter, i hvilka andra trott sig kunna upptäcka ett samband mellan Paulus och synoptikerna. Det antal paralleller, som kunna betraktas såsom alldeles säkra, är dock öfverraskande stort. Den sammanställning af textparalleller, som Resch gjort på s. 35 t. o. m. s. 154 i sitt arbete, skall därför alltid behålla sitt värde.

I den andra hufvuddelen af sitt verk öfvergår förf. till ingående undersökningar af dessa paralleller. Denna afdelning, s. 155—464, kan sägas utgöra arbetets viktigaste del. I den föregående afdelningen är vid hvarje särskild parallell med en arabisk siffra hänvisadt till det stycke i denna afdelning, där den ifrågavarande parallellen omsorgsfullt undersökes.

Att Paulus i sina skrifter skulle visa sig äga en så grundlig kännedom om Jesu lif och ord, såsom logiakällan och synoptikerna för öfrigt därom meddela, är säkerligen en öfverraskning för många. Hvad där meddelas om Johannes döparen och hans predikan, om Jesu dop och frestelse, om hans förkunnelse af Guds rike i rättframma ord, bilder och liknelser, om hans gärningar, hans lidande, död, uppståndelse och himmelsfärd, och det icke blott i allmänna, stora drag, utan äfven i betydelsefulla detaljer, utgör den nödvändiga förutsättningen för den paulinska skriftsamlingen. Här har nästan hvarje detaljundersökning ett säreget intresse. Bland de många fästa vi särskildt uppmärksamheten på undersök-

ningen af det mycket omtvistade begreppet ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, s. 197—202, och den betydelse detta haft för Pauli framställning; jämförelsen mellan Lukas 15: 11—32 och Efes. 2: 1—19. s. 272—275, jämförelsen mellan Matt. 19: 16—22, berättelsen om den rike ynglingen, och en följd af paulinska uttalanden i särskildt Romare- och Korinterbrefven, s. 308—315, m. fl. Af största värde synas oss dock undersökningarna vara s. 341—379, där förf. behandlar under rubriken καινὴ διαθήκη nattvardens instiftelse, under rubrikerna διακονία, λύτρον, ἀντίλυτρον, Γεθσημανῆ och Γολγοθᾶ Jesu lidande och död och under rubrikerna ἔγερσις, βάπτισμα och ἀνάλημψις hans uppståndelse och himmelsfärd. I en och annan detalj, såsom t. ex. i fråga om dagen för Jesu död, kunna vi här icke följa förf., men i allt väsentligt äro vi här med honom fullt ense. En ytlig läsare af de paulinska brefven får nog allt för ofta det intrycket, att aposteln blott skulle vara förtrogen med själfva faktum, att Kristus dött på korset. I stället möta vi här — det är resultatet af Reschs undersökning — »ein reiches Bild von charakteristischen Einzelzügen, mit welchem er auf das innigste vertraut war, so innig, als ob er selbst mit Jesu gekreuzigt worden wäre: ein tief ergreifendes Gesamtbild, zu welchem Golgatha den örtlichen Hintergrund bildete» (s. 357 f.). Det lider intet tvifvel, att Reschs undersökning i denna punkt väsentligen skall bidraga till att slå ned det förvända talet inom en viss riktning af den moderna teologien, att Paulus skulle ha depraverat Jesu lära till en återlösnings-religion. — Förf:s undersökning af de paulinska uttalandena om Jesu uppståndelse i jämförelse med synoptikerna är ägnad att sprida ljus öfver och i viss mån häfva de motsägelser, som de sistnämndas framställningar synas innehålla. Med utgångspunkt från paulinska uttalanden häfdar ock Resch Matt. 28: 18—20 såsom ett ursprungligt Jesuord. Såsom resultat af Reschs undersökning föreligger i detta fall, att Pauli gudsmedvetande icke var unitariskt utan trinitariskt. »In dem Vater, Sohn und Geist erkannte er die Hauptfactoren für seine Glaubenserfahrung und sein Gebetsleben, sowie für seine Missionsthätigkeit unter den Heiden vornehmlich aber für die Bedeutung der Taufe. Bei seiner sonstigen Abhängigkeit von Jesu Worten

muss auch für diese innersten Fundamente seines gläubigen Bewusstseins und seines apostolischen Wirkens ein Herrenwort vorausgesetzt werden, auf welches Paulus sich stützte. Und dieses Herrenwort — wo sollte man es anders suchen als in einem trinitarischen Taufbefehl, wie er in Matt. 28: 19 b. erhalten ist, zumal wenn man erwägt, das auch der Inhalt von Matt. 28: 18, 19 a. 20 dem Apostel bekannt war» (s. 376).

Vid undersökningen af de paralleller, som falla inom agrapha-litteraturen, har förf. särskildt sin uppmärksamhet riktad på, huruvida dessa agrapha-paralleller till stil och karaktär öfverensstämma med Jesuorden i logiasamlingen, liksom på författarnes trovärdighet och citatens tillförlitlighet. Detta har naturligtvis för förf. — liksom också i och för sig — i och för hans undersökning den största vikt. Af ett särskildt intresse är därvid hans undersökning i stycket 166 s. 419 f. af begreppet συνείδησις. Han får därvid anledning att ingå på den mycket omtvistade perikopen Joh. 7: 53 — 8: 11, som han betraktar såsom ett agraphon, ett utom-kanoniskt evangeliefragment. Stilen i detta stycke är icke johanneisk utan synoptisk, och han menar — och det är förvisso icke osannolikt —, att detta stycke rätteligen är att betrakta »als ein versprengtes Fragment der synoptischen Grundschrift» d. v. s. logiakällan.

Efter de förberedande detaljundersökningarne öfvergår förf. i den tredje och sista delen af sitt arbete till sammanfattande undersökningar i syfte att vinna klarhet öfver »ob und inwieweit eine Gesamtvergleichung sowohl der exacten als der hypotetischen Einzelergebnisse gewisse einheitliche Gesetze für die Entwickelung des paulinischen Schrifttums aus der supponierten Logiaquelle erkennen lasse» (s. 465). Från denna synpunkt undersöker förf. först de litterära urkunderna för paulinismen hvar och en för sig, därefter paulinismen såsom ett litterärt helt både i språkligt och sakligt afseende och till sist vår evangelielitteratur med det hufvudresultat, att logiakällan blir den väsentliga källan såväl för de synoptiska evangelierna som för den paulinska skriftsamlingen, hvarvid då ock ett klarare ljus kommer att kastas öfver logiakällans omfattning. Hvad nu först undersökningarne af de enskilda

paulinska urkunderna från denna synpunkt angår, uppvisar Resch på ett i de flesta fall öfvertygande sätt, huru dessa genomgående till sitt läroinnehåll både i teoretiskt och praktiskt afseende ha sin förutsättning i Jesuutsagor, sådana de bevarats åt oss i synoptikerna eller såsom agrapha, och han finner då, och det med rätta, däri ett starkt bevis för de paulinska brefvens autenticitet, som han äfven i fråga om 2 Tess., Efes.-brefvet och de s. k. Pastoralbrefven genomgående häfdar. Så hvila de båda Tessalonikerbrefven på Jesuutsagor i hans stora eskatologiska tal i Matt. 24, Mark. 13 och Luk. 21, vare sig de nu blott återfinnas hos Lukas eller blott hos Matteus och Markus. I 1 Tess. 5: 19, jfr. Efes. 4: 30, och 1 Tess. 5: 21, 22, jfr. 1 Kor. 2: 15; 10: 15, 2 Kor. 8: 8, Rom. 12: 2, Fil. 1: 10 ha vi här tvenne Jesuutsagor, som icke återfinnas i de synoptiska evangelierna. I de båda Korintierbrefven med dess många frågor, berörande det enskilda kristliga lifvet, församlingslifvet och den kristna läran, hvilar Pauli framställning genomgående, där han icke uttryckligen såsom i 1 Kor. 7: 25 i fråga om ogift stånd framhåller annat, på Jesuutsagor. I Galater- och Romarebrefven ha i läroframställningen särskildt de tre liknelserna i Luk. 18: 9—14, Luk. 16: 19—31 och Matt. 21: 33—43 haft stor betydelse. Det gällde då, huruvida genom den urkristna församlingen väg skulle banas för en universell världsreligion eller hon skulle nedsjunka till en riktning inom judendomen. Detta var det, som nödgade Paulus till en djupare utveckling af de i Jesu lära gifna nya principerna. Berättelsen om äktenskapsbryterskan, Joh. 8: 1—11 och särskildt liknelsen om fariséen och publikanen, Luk. 18: 9—14, ha därvid haft stor betydelse för Pauli framställning i Rom. 2: 1—3: 23, liknelsen om den rike mannen och Lasarus, Luk. 16: 19 f., för det i Rom. 4 anförda exemplet af Abraham, slutet af berättelsen om synderskan i fariséen Simons hus, Luk. 7: 48—50, utgör en förutsättning för det viktiga hufvudstället Rom. 5: 1 f., berättelsen om den rike ynglingen, Matt. 19: 16 f., för Rom. 7, liknelsen om arbetarne i vingården, Matt. 20: 1—16, för Pauli undersökning af κλῆσις och ἐκλογή. På liknande sätt har Gal. 2: 15—21 med grundtanke ἁμαρτολοί — δικαιοῦσθαι sin förutsätt-

ning i Luk. 18: 9—14, Gal. 3: 1—29 med grundtanke Ἀβραάμ — πίστις i Luk. 16: 19—31 och Gal. 4: 1—5: 1 med grundtanke δουλεία — υἱοθεσία (ἐλευθερία) i Matt. 21: 33—38. — Hvad angår de båda brefvens parenetiska afdelningar ha de sina förutsättningar i många tydliga Jesuord och framför allt i det stora ordet om laguppfyllelse genom ἀγάπη; jfr. Gal. 5: 14, Rom. 13: 8—10 med Matt. 22: 40. Med afseende på de båda brefvens affattningstid söker Resch i anslutning till Bleek häfda den meningen, att de till tiden sammanfalla. Hans skäl ha dock icke kunnat öfvertyga oss om riktigheten däraf. De af honom anförda parallellerna mellan de båda brefven i enskilda uttryck, äfven när det gäller ett periferiskt område, behöfva icke förutsätta samtidighet för affattandet. — Vid behandlingen af Kolosser- och Efeserbrefven framhåller Resch, att det »im tiefsten Grunde» var samma judekristna fara, som hotat de galatiska församlingarne, som under apostelns fangenskap i Rom hotade församlingen i Kolosse. Detta ar säkerligen icke riktigt. Nog förekom det i den drag, som påminde om den judiska lagbundenheten, särskildt i fråga om spislagarne, men irrlärans grundkaraktär var hednisk — panteistisk. För öfrigt uppvisar äfven här Resch, huru framställningen växer fram ur Jesuutsagor. Så t. ex. ha Matt. 15: 1—20, Mark. 7: 1—23 betydelse för bekämpande af askesen, Matt. 28: 18 för häfdandet af Kristi enastående ställning, Luk. 15: 11—32 för Efeserbrefvets 2: 1—19. Särskildt uppvisar förf., hvilken betydelse dopbefallningen Matt. 28: 18—20 haft för båda brefven. Förf:s identitet är betygad, därigenom att han »die im Entwurfe (Colosserbrief) angeschlagenen Grundtöne in der ausgeführten Lehrepistel (Epheserbrief) i vollen Accorden wieder anschlägt und nur noch lauter fortklingen lässt» (s. 488). Efeserbrefvet har dessutom vida flera synoptiska paralleller än Kolosserbrefvet; det har äfven ett jämförelsevis större antal utom-kanoniska evangeliefragment, 15 mot 4. — Filipperbrefvets χαίρετε har sin förutsättning i flere Jesuord, t. ex. Luk. 10: 20. Det kristologiska hufvudstället Fil. 2: 3 f. är genomgående prägladt af Jesu ord och tankar. Och hvad brefvet till Filemon angår, är det genomväfdt af tankar om liknelsen om den barmhärtige samariten, Luk.

10: 30—37. I fråga om Pastoralbrefven förekomma särskildt i 1 Tim., hvars paulinska ursprung är mest bestridt, en mängd erinringar om Jesuord. För öfrigt äro dessa bref »unzertrennliche Drillinge» (s. 493). Under hänvisning till »tvillingparen» Rom. och Gal.-brefven, Efes.- och Koloss.-brefven, de båda Tess.-brefven och de båda Kor.-brefven anmärker Resch: »wie diese Zwillingspaare jeweilige Stufen in der Entwickelung des Paulinismus repräsentieren, auch durch eigentümliche Gedankenverbindungen und durch charakteristisches Sprachgut ausgezeichnet sind, ebenso könnte Paulus selbst derjenige gewesen sein, dem wir die in den Pastoralbriefen vorliegende letzte Stufe des Paulinismus, die Überleitung in eine sich feststigende Gestalt des kirchlichen Lebens, verdanken» (s. 493). Han skulle så själf ha fört Paulinismen »aus dem dogmatischen und ethischen Gebiet heraus hinüber in das Gebiet der praktischen Theologie» (s. 494). Det myckna talet om Pastoralbrefvens opaulinska stil är öfverdrifvet. Den öfverensstämmer väsentligen med stilen i de erkändt äkta paulinska brefvens parenetiska afdelningar. Med rätta frågar Resch: »Fehlen nicht auch in den paraenetischen Partien der paulinischen Hauptbriefe die 'compakten und festen Ideenverbindungen', 'die gedankenschwere Plerophorie der Rede', 'die charakteristischen Dammbrüche, welche infolge der schwellenden Gedankenfülle die Construction erleidet?' Sind nicht 'meist nur kleine Sätze aneinander gereiht', welche in den paraenetischen Abschnitten der Hauptbriefe ebenso vorherrschen wie in den Pastoralbriefen? Und finden sich nicht bezüglich des etymologischen Wortschatzes auf jeder Stufe der Entwickelung, durch welche der Paulinismus hindurchgegangen ist, neue charakteristische Ausdrücke, welche später wieder zurücktreten, neue Wortbildungen, die später anderen Platz machen? Ist nicht — um nur ein Beispiel hier zu nennen — das δικαιοῦν des Galater und Römerbriefes in den späteren Sendschreiben an die Colosser, Epheser, Philipper und an Philemon gänzlich verschwunden, um erst wieder in den Pastoralbriefen aufzutauchen?» I sakligt afseende föreligger icke heller väsentligen något opaulinskt. På ställen sådana som 1 Tim. 2: 10, 3: 13, 5: 10, 6: 18, 19, 2 Tim. 2: 21, 3: 17,

Tit. 1: 16, 2: 7, 14, 3: 1, 8, 14 läres icke någon opaulinsk gärningsrättfärdighet. Det framhäfvande af ἔργα ἀγαθά, som pa dessa ställen sker, har sin förklaring i dessa brefs genomgående parenetiska karaktär. I de parenetiska afdelningarne af de såsom äkta erkända paulinska hufvudbrefven sker det på samma sätt. Fråga är nu blott, om man för detta sista skede i paulinismens utveckling kan finna rum i apostelns lif. Att detta är omöjligt, om man omedelbart efter Apg. 28: 31 har att tänka sig Pauli död, är väl något, som nu allmänt bör erkännas. Men då Clemens Romanus i sitt korintierbref om Paulus kan säga ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, förutsätter det otvetydigt hans frigifning ur den första fångenskapen. Då detta är skrifvet i Rom, kan med detta ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως icke gärna åsyftas världsstaden. Och Clemens Romani vittnesbörd kan svårligen jäfvas, då han är en man, »der mit den Wurzeln seines Lebens in die apostolische Zeit hineinragt (s. 497). Som sagt dessa s. k. Pastoralbref stödja sig liksom öfriga paulinska bref på Jesuutsagor, och äfven däri ligger ett vittnesbörd om deras paulinska ursprung.

Hvad angår de paulinska talen i Apg., understryka vi dessa Reschs ord: »Je tiefer man in die Apostelgeschichte eindringt, desto deutlicher wird die Identitet erkannt, welche zwischen dem Paulus dieser urchristlichen Geschichtsquelle und dem Paulus der paulinischen Briefe besteht. Dieses gilt in besonderer Weise von den paulinischen Reden» (s. 500). Dessa tal föreligga visserligen blott i referat och oftast kortfattade sådana, men en kraftig paulinsk ande genomtränger dem, och i fråga om innehållet äro de med de paulinska brefven »durchaus ebenbürtig und congenial» (s. 500). I dessa tal är för öfrigt inflytandet af logiakällan lika tydligt som i brefven.

Till sist hvad angår Ebreerbrefvet, är dess paulinska karaktär omisskännlig. Talrika erinringar om Jesu ord föreligga ock. Särskildt gäller detta de betydelsefulla utsagorna om Jesu öfversteprästerliga gärning, hvarigenom det nya förbundet förmedlats. Denna häfdar Ebreerbrefvets författare såsom »das Centrum des neuen Testaments, das Ziel aller alttestamentlischen Prophetie und das Fundament des König-

tums Jesu» (s. 506). Han är därför att betrakta såsom »der Baumeister, der den Paulinismus nach seiner dogmatischen Seite noch über den Apostel hinaus der Krönung zugeführt hat» (s. 506). Enligt Resch är förf. sannolikt Apollos. Då Paulus i 1 Kor. 3: 22 sammanställer honom med Kefas och sig själf, så är enligt Resch därmed antydt, »dass dieser Mann durch Selbständigkeit der Gedanken über alle übrigen Mitarbeiter des Apostels hervorragte und wert war, einem Paulus und einem Petrus an die Seite gestellt zu werden. Er war ein geisterfüllter Fortbilder des Paulinismus» (s. 506).

Undersökningen af de enskilda paulinska urkunderna hafva ledt till det resultat, att i dem föreligger icke ett från början färdigt system utan en ur olika utvecklingsstadier framgången utgestaltning af den nytestamentliga åskådningen. Det har därvid äfven visat sig, att till de karaktäristiska egenskaperna i det paulinska skrifsättet hör »die geistige und sprachliche Elasticitet, kraft deren der Apostel seine Sprache frei gestalten, und seine Stimme wandeln konnte, je nachdem Stoff und Inhalt, Ziel und Absicht es erforderte. Der dogmatische Paulus ist in der Sprache ein anderer als der ethische Paulus. Und doch bilden beide eine lebensvolle persönliche Einheit, wie Wurzeln und Stamm mit Ästen, Zweigen und Früchten ein Ganzes bilden» (s. 508). Författaren öfvergår då nu att närmare uppvisa, »ob und inwieweit trotz der Verschiedenheiten des paulinischen Stils eine gesetzmässige Einheitlichkeit der sprachlichen Elemente nachzuweisen ist» (s. 509). Hufvudfrågan är härvid förhållandet mellan det paulinska och synoptiska språkförrådet. I motsats mot den uppfattning förf. förut (jfr Paralleltexte I, 121—136) häfdat, framhåller han nu här, att någon paulinsk-lukansk öfversättningstyp alls icke föreligger. En jämförelse mellan de paulinska synonymerna och öfversättningsvarianterna med de tre synoptiska referenternas språkformer visar, huru Paulus berör sig än med den ene, än med den andre, än åter på ett karaktäristiskt sätt afviker från dem. Med en skapande frihet återgifver han de på semitiskt språk öfverlämnade Jesuorden genom grekiska synonymer, hvarvid en

mångfald af grekiska uttryck står honom till buds, som möjliggör de finaste nyanser i grundbegreppen. Resultatet blir, att paulinismen till sin språkliga etymologiska sida förutsätter en skriftlig källa, logiakällan.

Förf. undersöker därefter paulinismens förhållande till själfva innehållet i Jesu tal. Han uppvisar därvid, att det är så långt ifrån att, såsom det påståtts, Paulus icke gjort bruk af de bilder och liknelser, som i sådan mångfald och rikedom förekomma i dem, att snarare raka motsatsen äger rum. Bland de af Jesus använda bilderna är det endast sju: ἄκανθα, ἀστραπή, δοκός, κρίνον, λαμπάς, σκορπίος, στρουθίον, och af liknelserna endast åtta och det sådana af ringa omfång, som icke kommit till användning. Dessa sistnämnda äro: Matt. 13: 45, 46, 13: 47, 48, 13: 31, 32, 13: 33, 18: 23, 25, 22: 1, 2, 11, 12; Luk. 13: 20, 21, 14: 28—30, 14: 31—33. Men Jesu konkreta bildlika talesätt öfverföres af Paulus på idéens och abstraktionens område. Bilderna och liknelserna utgöra så att säga den konkreta bakgrunden för de paulinska begreppen. »Er hat», skrifver Resch, »die ihm gestellte Aufgabe erfüllt, der erste Erklärer, der grundlegende Exeget der Bilder und Gleichnissreden Jesu zu sein und die ihnen einwohnenden heilsgeschichtlichen Ideen ans Licht zu stellen» (s. 525).

Men Paulus visar sig vara »ein getreuer Exeget» icke blott af de af Jesus använda bilderna och liknelserna utan äfven af hans lärotal i allmänhet. Icke minst gäller detta det etiska området. Obegripligt är därför, huru man kunnat kalla Paulus en »förfalskare» eller »fördärfvare» af den urkristliga etiken.

I fråga om logiakällans innehåll visar sig Paulus förtrogen icke blott med Jesu bilder och liknelser och undervisning för öfrigt, utan äfven med de viktigaste tilldragelserna i hans lif från hans dop till hans himmelsfärd. Det har ju ock redan framgått af detaljundersökningarne i andra delen. Det saknas visserligen någon hänsyftning på Jesu undergärningar, men med hänvisning till 2. Kor. 12: 12 anmärker Resch med full rätt: »Was der Jünger vollbringen konnte, das war selbstverständlich bei dem Meister und bedurfte bei

letzterem keiner besonderen Erwähnung» (s. 528). Med afseende på tilldragelserna i Jesu lif är det naturligen särskildt de, i hvilka det ensartade i Jesu person framträder, som har den största betydelsen för den paulinska grundåskådningen: Jesu dop i början af hans offentliga lif, förklaringen i midten, hans lidande, död, uppståndelse och himmelsfärd i slutet. Men äfven i öfriga tilldragelser i Jesu lif är det de djupare liggande idéerna, som Paulus älskar att framhålla såsom t. ex. i frestelseberättelsen den tanken, att frestaren närmar sig i gestalt af en ljusets ängel, hvarigenom hans innersta väsen är fördoldt. Det har sagts, att i fråga om Jesu död och uppståndelse Paulus däri inlagt en betydelse, som de icke hade. Med all rätt framhåller Resch i anslutning till föregående detaljundersökningar, att det icke minst i fråga om dessa hufvudtilldragelser i Jesu lif gäller: »Er (Paulus) ist in den Fusstapfen seines Meisters gewandelt» (s. 530).

Den grundliga kännedom Paulus visar sig äga om Jesu lif och utsagor kan icke förklaras genom muntlig tradition. Den förutsätter en skriftlig källa, »welche das Wirken und die Reden Jesu in zuverlässiger Weise, in schlichter Berichterstattung, ohne alle persönlichen Zutaten, zur objektiven Darstellung brachte» (s. 533). Och en sådan källskrift förelag i den skrift, man kallar »logia Jesu». Denna skrift hade Paulus sannolikt redan genom Ananias erhållit, och den har utgjort den källa, ur hvilken utan förmedling af någon personlig undervisning af apostlarna han öst under de tre åren i Arabien, Gal. 1: 17, 18. Pauli bestämda försäkran, att han »icke undfått eller lärt sitt evangelium» af någon människa, Gal. 1: 12, och att han efter sin omvändelse »icke for upp till Jerusalem till dem som voro apostlar» före honom, Gal. 1: 18, synes tala emot, att Paulus lärt af en, af en apostel författad, skrift. Denna invändning kunde göras, men synes oss endast ha ett skenbart berättigande. Pauli försäkran har synbarligen afseende endast på den uppfattning af evangelium, som han häfdade, betydelsen af Jesu död och uppståndelse. Denna var blifven hans icke genom mänsklig undervisning, utan »genom uppenbarelse af Jesus Kristus». Gal. 1: 11 f. — Sedan logiaskriften en gång blifvit för Paulus känd, har den sedan följt

honom — Resch ser i τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας, som omtalas i 2 Tim. 4: 13, en hänsyftning just på denna skrift. Ur den har han hämtat undervisning, särskildt när det gällt affattandet af betydelsefulla skrifvelser till de genom honom grundlagda församlingarne eller hans medarbetare. Sammanfattande säger Resch vid slutet af denna afdelning: »Bei fortschreitender Entzifferung des Paulinismus wird der Urheber desselben immer völliger erkannt werden als der für alle Zeiten bahnbrechende Exeget der Lehre und des Lebens seines Herrn, dem er die Schuhriemen aufgelöst hat. Er hat es getan, geleitet und inspiriert von dem heiligen Geiste, welcher dem paulinischen Schrifttum bei allen den verschiedenen Entwickelungsstufen, durch die er hindurchgegangen ist, eine so gewaltige Einheitlichkeit verliehen hat» (s. 538).

Till sist undersöker Resch paulinismens förhållande till förefintliga evangeliska urkunder, såväl synoptikerna som den utomkanoniska evangelielitteraturen.

Hvad Markusevangeliet angår, vittnar det icke om något beroende af paulinismen. Om en paulinsk tendens i detta evangelium kan icke talas. Markus har användt logiakällan med framhäfvande af de historiska tilldragelserna i Jesu lif framför hans tal och har därvid gjort bruk af omflyttningar, textförkortningar o. s. v. — Lika litet Markus' evangelium kan sägas ha någon paulinsk tendens, lika litet kan Matteus sägas ha någon antipaulinsk. Rikedomen af de af Matteus bevarade Jesuutsagorna, som burit frukt just i paulinismen, talar afgjordt däremot. Icke heller kan man här tala om någon positiv paulinsk tendens. Däremot talar åter utelämnandet af så mycket material ur logia, som Lukas meddelat och Paulus gjort användning af. Vid urvalet af sitt material ur logia har den förste evangelisten icke låtit sig ledas af paulinska motiv. Matteus har användt den grundritning af Jesu lif, Markus gifvit, men i ännu högre grad än denne begagnat sig af omflyttningar af materialet. Så har han såsom Markus uteslutit hela den del af logiakällan, som utgör förutsättning för Lukas 9: 50 — 18: 17 (jfr Mark. 10: 1 med Matt. 9: 1). Men då just denna del af logiakällan innehåller Jesu tal, och Matteus i motsats mot Markus just

intresserar sig mest för dem, så infogar han mycket af hvad där meddelas på andra ställen. »In der Logiaquelle», säger Resch, »der Steinbruch, bei Matteus der Neubau, bei Marcus aber der Grundriss für diesen Neubau» (s. 563). — Lukas är »der Historiograf des N. T., ein Schriftsteller von rein historischem Interesse» (s. 571). Resch urskiljer här tre hufvudkällor: barndomsevangeliet, Markus och logia. Han insätter på sin plats det af Markus utelämnade stycket i logiakällan: Lukas 9: 51 till och med 18: 17. Så är ock Lukas 6: 21 t. o. m. 7: 50 insatt på sin rätta plats. Men det är därvid att märka, att Lukas i denna afdelning gjort talrika förkortningar och uteslutningar af sådant material, som af Markus och i ännu högre grad af Matteus blifvit i annat sammanhang användt. Så t. ex. har Lukas utelämnat Mattei 6: 5—8, 7: 13, 14, 9: 27—32, 10: 41, 42, 19: 3—8, 23: 5 o. s. v. Den s. k. sparsamhetslagen (jfr s. 576) var därvid bestämmande. Hvarför skulle han meddela sådant, som redan var meddeladt? »Für Lucas mit seinem historischen Interesse war die Restituierung der von Mt. nach seinem Plan weggelassenen historisch-pragmatischen Notizen unerlässlich» (s 576). Den paulinska tendens, man velat finna i detta evangelium, föreligger i själfva verket icke. Detta framgår icke blott af utelämnandet och förkortningar af talrika logiaställen, som för paulinismen haft betydelse, utan äfven af texändringar, som afgjordt tala emot en paulinsk tendens. Lukas tendens är blott: »Die ἀσφάλεια und das καθεξῆς γράψαι bezüglich der historischen πράγματα und λόγον» (jfr Lukas 1: 1—4).

Det kan svårligen bestridas, att möjlighet föreligger, att i logiakällan äfven efter de tre synoptikernas användning af densamma skulle kunna finnas enskilda stycken, som icke af dem blifvit använda. I berättelsen om synderskan, Joh. 8: 1—11, ha vi efter all sannolikhet ett sådant stycke. En undersökning med ledning af den paulinska litteraturen, om i utomkanoniska evangelietexter äkta beståndsdelar af densamma dölja sig, är därför nödvändig. I fråga om acta Pilati förutsätta de ett jerusalemiskt Galilea med Oljeberget som medelpunkt såsom skådeplats för den uppståndnes uppenbarelser, något som äfven den riktiga utläggningen af Hes. 47: 8 be-

kräftar. Bland de fragmentariskt bibehållna evangelierna är Marcions evangelium en ultrapaulinsk bearbetning af Lukasevangeliet, det s. k. ebreerevangeliet åter en i judaiserande ebionitisk riktning utförd tendentiös bearbetning af vårt första kanoniska evangelium, utan något värde för utforskningen af de paulinska urkunderna. Detta gäller i ännu högre grad om egypterevangeliet med dess osundt asketiska karaktär. Det pseudopetrinska evangeliet åter innehåller, frånsedt de stycken, där dess doketiska karaktär framträder, många beröringspunkter med paulinismen och har större värde än ebreerevangeliets fragment. Så t. ex. nämnas icke i den synoptiska traditionen korsets ἧλοι, men här nämnas de, v. 21: καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου: jfr Kor. 2: 14: προσηλώσας. Pauli ord 2 Kor. 13: 4: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ; jr Petri ev. v. 19: »Herren ropade och sade: ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις (μου) κατέλειψάς με, καὶ εἰπὼν ἀνελήμφθη. — I den syriska didaskalia, grundskriften för de apostoliska konstitutionerna med kyrkligt-asketisk karaktär, finnas flera fragment af större och mindre omfång ur en apokryfisk evangelieskrift. I åtskilliga af dem förekomma Jesuutsagor, som äro besläktade med paulinismen och Jesuutsagor i synoptikerna t. ex.: Didasc. VI: 5: ὡς καὶ ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη ὅτι ἔσονται αἱρέσεις καὶ σχίσματα: jfr 1 Kor. 11: 18, 19; Didasc. II: 53: ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν; jfr Efes. 4: 26; Didasc. II: 36: ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι; jfr 1 Tess. 5: 21 f.

Af större vikt äro de utomkanoniska evangeliefragment, som icke tillhöra något af dessa evangelier med tendenskaraktär. Här ha vi evangeliska textrester, hvilkas förefintlighet i den paulinska skriftsamlingen visa, att de funnits i den förpaulinska tiden, i en förpaulinsk källa, nämligen logiakällan. Af särskild vikt är därvid Codex cantabrigiensis, en om ock i senare afskrift föreliggande förkanonisk handskrift. Med all rätt säger Resch: »Die Pflicht, diese aussercanonischen Textreste einer gewissenhaften Beachtung zu würdigen, ist um zu grösser, als die echten unter ihnen — im Unterschied von den häretischen Tendenz-Evangelien — völlig tendenzfrei und überdies durch die Verwandtschaft mit dem paulinischen Schrifttum legitimiert sind (s. 603).

Innan Resch nu drager slutsatsen af sin undersökning, är det af vikt för honom att pröfva, huruvida icke andra källor jämte logiakällan haft betydelse för paulinismen.

Gamla Testamentets kanoniska skrifter, som för Paulus, såsom en Moses och profeternas lärjunge före hans omvändelse voro källan till hans trosuppfattning, upphörde icke att vara en gifvande källa efter hans omvändelse. Men, anmärker Resch med full rätt: »Sie wurden durch den Zufluss eines neuen, stärkeren Stroms in eine völlig veränderte Richtung gelenkt und zur Nebenquelle herabgedrückt» (s. 605). Han gifver dem ett nytt innehåll, en djupare betydelse, på samma gång han, därvid gående i Jesu fotspår, låter falla hvad som hörde till skuggritningen och därför blott hade tämporär betydelse.

Af de gammaltestamentliga apokryferna kan endast Sapientia Salomonis här komma i betraktande. Särskildt anmärkningsvärdt är här Sap. 14: 7: εὐλόγηται γάρ ξύλον, δἰ οὗ γίνεται δικαιοσύνη· τὸ χειροποίητον δέ ἐπικατάρατον αὐτό; Jfr Gal. 3: 11: δικαιοῦται δίκαιος, v. 13: ἐπικατάρατος ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, v. 14: ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Men flera skäl tala för, att vi här i själfva verket icke ha en gammaltestamentlig, apokryfisk skrift, utan en pseudoepigrafisk skrift af en judekristen med alexandrinsk bildning, som i denna skrift sökt bringa kristna tankar sina landsmän nära. På samma sätt har man gjort allt för mycket af paulinismens beroende af den judiska teologien. Att Paulus medtagit några rester af den rabbinska teologi, med hvilken han under sin uppväxt blef förtrogen, är naturligt. Exempel därpå ha vi t. ex. i 1 Kor. 10: 4, Gal. 4: 29, 3: 19 m. fl. Men först må man icke glömma, att i den judiska teologien möta konsekvenser. för hvilka förutsättningarne redan voro förhanden i Gamla Testamentets kanoniska skrifter. Vidare glömmer man allt för ofta, huru osäker dateringen af källorna för den judiska teologien är. Det fanns judekristna kretsar, som stodo mycket nära den egentliga judendomen, i hvilken de ock längre fram sjönko tillbaka. Med all rätt frågar Resch: »Sollten die reformatorischen Gedanken, die von Jesu und seinen Aposteln ausgingen, in der

jüdischen Welt ohne jegliche Nachwirkung und Rückwirkung geblieben sein? Sollte in der jüdischen Welt während der ersten nachchristlichen Zeit nicht ein ähnlicher verborgener Prozess sich abgespielt haben wie nach der Reformation in der katholischen Kirche, ein Prozess, der noch nicht bloss im Ablehnen, sondern auch im Aufnehmen, der neuen Impulse sich vollzog und im Tridentinum seinen vorläufigen Abschluss fand, aber auch bis in die neueste Zeit hinein im stillen noch weiter fortwirkt» (s. 612).

Hvad den filonska alexandrinismen angår, finnes i den med all likhet i grekiska ordbildningar en genomgående olikhet. Där föreligger intet, som kan förklara de paulinska grundbegreppen. Filos skrifter kunde för öfrigt först efter Pauli omvändelse blifvit honom bekanta, om han öfverhufvud kände dem.

I fråga om hellenismen kan den för utvecklingen af paulinismen egentligen blott »als formgebende Beeinflussung (s. 617) komma i betraktande. Däremot kan den urkristna traditionen, särskildt i fråga om Jesu födelse och ungdom, sådan den i Matt. 1, 2 och Luk. 1, 2 fått sitt blifvande uttryck, haft betydelse för Paulus. Hans kristologiska och trinitariska åskådning har till förutsättning just hvad som där meddelas. Eljest vore den obegriplig.

Hufvudkällan för paulinismen är alltså logia. Dess omfattning enligt Resch är från Johannes döparens framträdande till Jesu himmelsfärd. Denna hufvudkälla är visserligen förlorad, men kan väsentligen restitueras ur de tre synoptiska evangelierna och äkta utomkanoniska evangelierester. Logiakällans urspråk är enligt Resch icke arameiska utan hebreiska. Den hebreiska texten till Jesu Syraks bok motsvarar bäst det språk, på hvilket Matteus nedskref Jesu logia. Resch medgifver visserligen, att Jesus och hans lärjungar vid sin förkunnelse begagnade det arameiska språket. Däraf följer dock icke, att detta äfven var skriftspråket. Man känner ingen litteratur af betydelse på arameiska språket från Jesu tid. Först några generationer efter Jesu död blef arameiskan judarnes skriftspråk. Hebreiskan var på Jesu tid den judiska världens gemensamma heliga språk. Om logia ur-

sprungligen skrifvits på arameiska, hvilken dialekt skulle väl då ha användts? Reschs resonnemang har här icke öfvertygat oss. Hur vill man t. ex. då förklara de arameiska orden i våra synoptiska evangelier? — Det höga värde, som tillerkändes logiakällan, visar sig däri, att Markus infogar sina minnen af Petrus i ett excerpt ur den, att den förste evangelisten, följande Markus' schema, ur denna källa hämtar det rikaste material och Lukas, med ledning af denna källa, återställer det ursprungliga sammanhanget. -- Tidpunkten för dess tillkomst måste vara före Pauli omvändelse och dess författare en af urapostlarne: Matteus.

Slutresultatet af Reschs undersökning blir alltså detta: Lika litet paulinismen kan bero af de tre synoptiska evangelierna, då dessa tillhörde en senare tid, lika litet äro de synoptiska evangelierna beroende af paulinismen. Däremot förutsätta paulinismen och synoptikerna en gemensam källa: logiakällan.

Det är för visso ett af de mest betydelsefulla arbeten inom denna del af den nytestamentliga forskningen, inom hvilken Reschs omfattande verk rör sig, som vi härmed fästa uppmärksamheten på, rikt som det är på väckelse till fortsatt vetenskaplig forskning såväl i hufvudfrågan som i detaljundersökningarne, att icke tala om det vetenskapliga resultatet, som här föreligger. I en efterskrift framhåller förf. nödvändigheten af en undersökning af öfriga nytestamentliga skrifter, särskildt 1 Petri bref, Jakobs bref och Joh. Upp. i deras förhållande till synoptikerna och deras grundskrift, innan man kan komma till en på säker litteratur-historisk källanalys hvilande historisk framställning af urkristendomen. Af ingen skulle säkerligen denna undersökning utföras med större grundlighet och omsikt än af förf. till »Der Paulinismus und die Logia Jesu». Varmt anbefalla vi härmed detta hans arbete åt präster och teologer till ett ingående studium. Det skall bringa klarhet icke blott i den hufvudfråga, det här gäller, utan äfven i en mängd andra frågor af större eller mindre betydelse. *A. Kolmodin.*

NÖSGEN, K. F., Dr. theol., Konsistorialrat und ord. Professor an der Universität Rostock, *Der heilige Geist, sein Wesen und die Art seines Wirkens.* 259 sid. stor 8:o. Pris M. 5; 50. Berlin 1905. Trowitzsch & Sohn.

I inledningen framhåller författaren otvifvelaktigt med rätta, att läran om den helige Ande aldrig underkastats en så grundlig bearbetning som fallet varit med läran om Fadren och Sonen. Onekligen är detta riktigt, men förvånande är dock, att författaren i litteraturen synes förbise eller åtminstone icke tager någon hänsyn till så pass grundliga bearbetningar af ifrågavarande lärostycke som de af Kahnis och Kuyper, hvilka båda och särskildt den senare dock äro ganska betydande.

Nösgen indelar sitt arbete i sju hufvudstycken. Det första behandlar andens väsende öfver hufvud taget och redogör först för begreppet pneuma hos grekerna, som ursprungligen i anden sågo det mänskliga väsendets eld- eller luftartade beständsdel, hvilken behärskade den lägre och gröfre delen af människans natur. Åtskilligt kunde här vara att anmärka mot viktigare enskildheter i författarens behandling af de olika filosofiska skolorna. Det är nog icke riktigt, att stoikerna identifierade den enhetliga världskraften, Gud, med elden, äfven om de tänkte sig denna världskraft hafva eldnatur, och det är ovillkorligen ett fel, att förf. här så godt som uteslutande följer Zeller utan att på något sätt hafva begagnat eller anfört v. Arnims med afseende på kännedomen om den stoiska filosofien epokgörande materialsamling. — Hos Gamla testamentets heliga författare framträder i allmänhet ett klart medvetande om att andens väsende är öfversinligt. Till andens väsende hör oförgänglighet. Oklart är däremot hvad författaren menar, då han på sid. 30 vill häfda, att äfven oföränderligheten tillhör andens väsende. Det heter här, att gentemot människornas och allt kötts osjälfständighet, förgänglighet och vanmakt tillkommer Gud såsom ande oföränderlighet och oförgänglighet. Oföränderlighet är ju ingen klar motsats till osjälfständighet. Menar förf. med oföränderlighet, att anden icke kan upphöra att vara ande, så är detta väl fullt riktigt, men hade behöft en klarare utredning. En abstrakt, så att

säga orörlig oföränderlighet tillkommer visst icke anden, hvarken Guds eller människans.

I Gamla testamentets skrifter, särskildt de äldsta, är man benägen att fatta Guds lefvande genomträngande af skapelsen såsom en slags andlig immanens. Blott så menar man sig kunna häfda en sträng monoteism. I följd häraf talas om änglarna på ett sådant sätt, att dessa fattas nästan blott såsom personifierade bärare af vissa gudomliga funktioner (Ps. 29, 1; 89, 7; 103, 20). Bekantskapen med den assyrisk-babyloniska och äfven persiska kulturvärldens groteska plastik och fantasibilder jämte förytligandet och försinligandet af de messianska idéerna för i den efterexilska tiden med sig, att såväl änglar som äfven djäflar betecknas såsom andar, medan i öfrigt ordet ande sällan begagnas. Då nu änglar och djäflar i orientalernas folkföreställning tillades en ganska grof realität, så medförde detta åter, att begreppet ande började materialiseras.

En renare föreställning möter oss i Nya testamentets heliga skrifter. I den helige Ande ser man väl en skapande kraft, men hans väsende uppgår icke i utöfvandet af denna kraft, och hvad som går därutöfver är just det, som skiljer anden från alla andra krafter. Så höjer sig här föreställningen om anden åter till det öfversinliga. Jesus ser i anden icke en omedveten själskraft, utan en makt, som äger och väcker personligt lif. Med de yttre sinnena kan människan icke iakttaga den, men väl kan hon i sitt inre känna och erfara densamma. Den är ett jag, ett personligt väsende, och därför kan Herren ock tala om ett smädande af den helige Ande, hvilket vore omöjligt med afseende på en opersonlig kraft. Detsamma gäller om Paulus, hvilken talar om Anden såsom vittnande med vår ande (Rom. 8, 16) och genom hvilkens mottagande människans personliga lif stegras (Rom. 12: 11). Ande och personligt lif, jagmedvetande, höra sålunda oupplösligt samman.

Andra hufvudstycket handlar om anden såsom Guds väsende, och häri framhålles, att utsagan, att *Gud är ande*, icke får tolkas så, som om det hette, att Gud *har* ande, d. v. s. så att jämte ande i Gud skulle finnas något, som icke vore ande, utan härmed skall fastmer sägas, att det att vara ande

utgör Guds väsende, så att han i all sin verksamhet i världen verkar och bevisar sig såsom ande.

Att Gud är ande innebär emellertid icke blott, att han är person och detta i ännu högre grad än vi andligt-lekamliga människor, utan det innebär ock, att han är alltigenom sig själf mäktig. Af intet annat betingad eller bestämd kan han dock bestämma och begränsa sig själf, och i hans uppenbarelse och handlande med oss äger en Guds självdetermination rum. Däraf att Gud är ande och såsom sådan självtillräcklig och salig härleder förf. vidare, att Gud i sig själf måste lefva ett fullkomligt kärlekslif. Gud såsom ande är kärleken, ty först såsom kärlek kan han hafva nog i sig själf och intet behöfva utom sig. Härmed sammanhänger att Gud såsom ande är ett trinitariskt väsende.

Tredje hufvudstycket öfvergår nu till att närmare behandla den helige Ande. Först betonas här, att i huru hög grad Gamla testamentet än betraktar hela världen såsom behärskad och uppehållen af Guds Ande, så skiljer det dock skarpt emellan den kreaturliga lifsandan och Guds Ande. Redan i Gamla testamentet och än mer i Nya testamentet framträder den helige Ande såsom den, hvilkens verksamhet går ut på att gestalta skapelsen till en Guds värld och särskildt att återgestalta mänskligheten till en Guds mänsklighet. Därför är han ock i de enskilda människorna den på grund af frälsningen genom Kristus pånyttfödande personliga makten. — Oklar synes oss i detta sammanhang författarens framställning af förhållandet mellan den helige Ande och Frälsarens gudom, hvilka stundom synas sammanflyta till ett. Så kunna vi icke underskrifva följande mening: »Ebenso deutet die Angabe der Evangelien, die nur auf Grund eigener Erklärungen Christi (Luk. 4: 18; Matth. 12: 28 f.) gemacht sein kann, dass Jesus nach seiner Taufe vom Geist in die Wüste getrieben wurde (Matth. 4, 1; Luk. 4, 1. 14), doch mur darauf, dass sämmtliche Vornahmen Jesu keine Frucht menschlicher Überlegungen waren, sondern durch sein göttliches Wesen hervorgerufen wurden, das ihn dazu trieb, das seine Speise sein zu lassen, dass er seines Vaters Willen tat (Joh. 4, 34)». Vi tro icke, att denna tolkning (s. 93) gör full rättvisa åt ifrågavarande

ställen, där det enligt vår mening verkligen är tal om en den helige Andes särskilda inverkan på den människovordne.

Med afseende på den helige Andes väsende betonar Nösgen otvifvelaktigt med rätta, att Anden icke får fattas såsom blott det innersta i Guds väsende, utan såsom »en självständig bärare af Guds Skaparens och Återlösarens verk».

I fjärde hufvudstycket söker förf. härefter närmare bestämma den helige Andes väsensenhet med Fadren och Sonen. Af särskildt intresse är här den skarpsinniga bevisföringen för att Anden icke är en så att säga sekundär gudomlig kraft, utan står i ett evigt förhållande till Fadren och Sonen. Med rätta framhålles, att Joh. 7: 39 icke kan tolkas så, som om den helige Ande ännu icke vore till. Evangelisten känner och erkänner ju Jesu aflelse af den helige Ande och har själf berättat om, huru Anden kom ned öfver Kristus. Hela sammanhanget bevisar för öfrigt, att det är fråga om lärjungarnas begåfvande med från dem utströmmande andekrafter. Allra klarast framträder dock Andens självständighet och väsensenhet med Gud i Jesu afskedstal (Joh. kap. 14—16). Anden utlofvas här såsom en hjälpare och försvarare åt lärjungarna i Kristi ställe, hvilken skall för dem vara hvad Kristus var, medan han ännu i synlig måtto vandrade med dem (Joh. 14: 16; 15: 26; 16: 15). Därigenom att Jesus sålunda tillskrifver den helige Ande samma förhållande till lärjungarnas själslif som det, hvari han själf stått till dem, och därmed att han talar om Andens sändande genom Fadren med alldeles samma vändningar, som han använder om sitt eget sändande (Joh. 5: 23, 24, 30, 37), framställes den helige Ande icke blott såsom en från Kristus själf utgående opersonlig kraft, utan såsom ett väsen, hvilket till Fadren intager alldeles samma ställning, som tillkommer Kristus såsom Sonen. — Af stort intresse är äfven hvad författaren i slutet af denna afdelning (s. 133 ff.) har att säga om förhållandet mellan andemedelelsen på uppståndelsedagens afton och på pingstdagen, som han i viss mån ställer i parallel med förhållandet mellan Jesu uppståndelse och himmelsfärd.

Femte hufvudstycket behandlar förhållandet mellan Guds Andes verkande och hans nådesbevisningar, hvarvid författa-

ren energiskt gör gällande, att den helige Ande är den personlige bäraren af Guds nådesverkan på och i af Jesus Kristus frälsta människor. Såsom olutherskt afvisas allt tal om en allmännare nådeverkan, till hvilken den helige Andes »tillägnande» nådeverk skulle förhålla sig såsom endast ett moment. Än mindre tillrådligt är att enligt den medeltida skolastikens föredöme skilja emellan en verkande och en i människan verkad, habituell nåd, eller att i Gud skilja mellan en nådig sinnestämning och en särskild nåd såsom en verksam makt. Nåden är städse *favor dei gratuitus*, såsom de gamla dogmatikerna plägade uttrycka sig, och denna nåds personlige bärare är Guds helige Ande. Guds nåd är visserligen den yttersta grunden såväl till Sonens människovardande, hvilket i tidens fullbordan skedde till världens frälsning, som äfven till den helige Andes verksamhet, hvilken allt fortfarande och ända till tidens slut sker i och på de genom Kristus frälsta människorna. Men det oaktadt borde man dock aldrig tala om nåden såsom om en jämte den helige Ande verksam kraft, eller såsom om en blott opersonlig beteckning för Anden.

I sjunde hufvudstycket afhandlas det sätt, hvarpå den helige Ande verkar, och här framhålles skilnaden mellan Guds uppehållande verksamhet och Guds Andes verkande på människornas själar. I förra fallet är det fråga om ett uppehållande af de naturliga såväl kropps- som själskrafterna, i det senare fallet däremot syftar Guds Andes nyskapande verksamhet på en förändring af människans lifsriktning, på en sedlig förnyelse, en omskapelse för att återställa gudsbelätet.

I detta sammanhang beröres äfven utförligt Skriftens psykologi, hvarvid författaren gentemot den s. k. trikotomien vill göra gällande, att Skriften vid sidan af människans kropp och själ icke känner någon från den senare skild ande. Detta är väl i viss mån riktigt, i det att Skriften betraktar den mänskliga själen såsom en förnuftig själ eller ande, men författaren synes oss dock icke tillräckligt beakta, att Skriftens olika böcker i detta fall icke iakttaga något fullt konsekvent språkbruk, hvarför frågan om dikotomi eller trikotomi otvifvelaktigt är vida mer komplicerad. Fullt riktigt är emellertid, att den mänskliga själen i sitt personlighetslif, sin jaghet,

äger den medelpunkt, som är bestämmande för hennes lif, och att hon härigenom visar sig vara en realität af andlig art, hvarför vi hos människan måste skilja emellan tvenne olika sfärer i hennes tillvaro, nämligen en andlig-personlig och en naturlig. Motsatsen får dock icke här göras rent kontradiktorisk, och vi vilja icke underskrifva den skilnad, som författaren gör mellan å ena sidan ett medvetet och å andra sidan ett omedvetet själslif. Skilnaden är enligt vår mening fastmer blott den mellan ett klart medvetet och ett dunkelt medvetet, d. v. s. relativt omedvetet, själslif.

Med afseende på den helige Andes verksamhetssätt framhåller Skriften klart trenne hufvudpunkter. Först och främst har den helige Andes verksamhet karaktären af ett Guds verk i och på människan, hvilket på intet sätt står i hennes egen makt. Vidare medför detta verk i människan en omskapelse, framkallar ett så fullständigt nytt väsende, att den heliga Skrift talar om en ny skapelse (Ps. 51: 12; Hes. 11: 19; 18: 31; 36: 26) och om ett begåfvande med ett nytt hjärta. Slutligen lär oss Nya testamentet, att, ehuru den helige Andes nådeverk hos alla är detsamma och hos alla åsyftar frälsning, det dock hos de benådade finnes olika grader af tro. Mot alla olika subjektiva åskådningar framhålles med rätta, att Guds och hans Andes verk för att tillägna oss den af Kristus förvärfvade frälsningen icke kan bestå i blott en sollicitation af de krafter, som redan i mäniskan finnas. Detta omöjliggöres genom hvad Skriften vittnar om det naturliga tillståndet, i hvilket människan icke blott intet fattar af hvad Guds Ande tillhör (1 Kor. 2: 4), utan äfven fientligt står Gud emot (Jak. 4: 4). Därför måste i oss något nytt skapas, vårt jag måste förnyas. Fullt klar synes oss dock icke författarens utredning af förhållandet mellan det »att omvända sig» och »att varda omvänd», men onekligen äro här många riktiga och i hög grad beaktansvärda synpunkter framhållna, hvarför ock detta parti (särskildt sid. 203—209) måste betecknas såsom mycket förtjänstfullt. Slutligen framhålles i korthet betydelsen af den helige Andes verksamhet på församlingen.

Bokens sjunde och sista hufvudstycke handlar om de medel, genom hvilka den helige Ande verkar. Härvid fram-

hålles först och främst den helige Andes verksamhet genom ordet och sakramenten. Det medgifves väl, att Skriften (t. ex. Apg. 16: 6, 7, 10) äfven hänvisar på andra medel för Andens verksamhet, men dylika antydningar berättiga oss i hvarje fall icke att räkna eller vänta på sådana inverkningar af den helige Ande, som icke äro bundna vid de af Gud förordnade medlen. Med afseende på ordets nådemedel framhålles, att det härvid naturligtvis icke beror på ordalydelsen såsom sådan, utan på det frälsningsbudskap, som i denna klädes. Där detta rent och oförfalskadt kommer till uttryck och bringas hjärtat nära, där verkar Guds Ande genom detsamma på hjärtat så, att det må lända till frälsning. Sakramenten åter vända sig än mer individuellt till hvarje människa personligen. Författaren jämför deras förhållande till den helige Andes verksamhet med det förhållande, hvari undren stodo till Kristi herdearbete i Israel. Undren tjänade dels till att väcka tron hos dem, som ännu stodo fjärran därifrån, och dels att stärka tron hos dem, hvilka redan trodde.

Vi hafva här endast kunnat angifva grundtankarna i denna på många intressanta detaljer rika skrift. Godt hade nog varit, om författaren oftare gifvit sammanfattande återblickar, ty han hade därigenom i hög grad underlättat studiet af sitt arbete, hvilket dels på grund af det sorgfälliga, men stundom också ganska breda, skriftbeviset och dels i följd af det icke sällan tunga språket icke hör till de lättlästaste. Vi tro dock, att de flesta skola finna mödan af ett noggrant studium lönande, och trots de — för arbetet i dess helhet icke så synnerligen tungt vägande — anmärkningar, som vi ofvan framställt, kunna vi icke sluta annat än med ett uppriktigt tack till författaren för att han med sitt verk riktat den teologiska litteraturen på detta område. Till detta tack ansluter sig ock förhoppningen, att det i utsikt ställda andra bandet, som skall behandla »das Wirken des Heiligen Geistes an den einzelnen Gläubigen und in der Kirche», snart måtte utkomma.

O. B—w.

KUNZE, JOHANNES, Dr. o. Professor *Die ewige Gottheit Jesu Christi*. Leipzig. Dörffling & Franke 1904. 86 s. gr. 8:o, 2 Mark.

Öfver det å titelbladet angifna ämnet höll förf. år 1903 i förkortad form å den s. k. Chemnitzerkonferensen ett föredrag, som lät åhörarne genomlefva »eine seltene Weihestunde» (se Allgemeine ev. lutherische Kirchenzeitung 1903, n:o 10). Redan före föredragets hållande hade emellertid förf. utarbetat den utförligare framställning, som nu i bokform föreligger. Bokens innehåll torde i korthet bäst angifvas genom anförande af de viktigaste af de slutsatser, i hvilka föredraget utmynnade, och hvilka af konferensen enhälligt antogos. Dessa voro följande: Kristi gudom är en evig, personlig gudom, hvarigenom han står i motsats och i skapareförhållande till allt skapadt. — Sådan gudom tillskrifves honom icke efteråt af apostlarna och i motsats till hans vittnesbörd om sig själf. — Jesus Kristus tager (såväl enligt synoptikerna som enligt det fjärde evangeliet) för sig sådan gudomlighet i anspråk genom sitt vittnesbörd om sig såsom Guds son, så ock därigenom, att han af människorna fordrar, att de skola öfver allting frukta och älska honom samt förlita sig på honom. — Genom mänskoblifvandet har Kristus icke aflagt sin väsentliga gudom; den träder icke heller fram blott delvis i hans underverk, utan han förkunnar och bekräftar den rätt egentligt genom sin kärlek, som i lidandet och döden når sin spets, och som tillika är världsregerande makt. — Kristi eviga gudom upphäfver icke hans sanna mänsklighet, men gör honom till den ena och enda människa, hvilken såsom människa känner sig stå (sich vorfindet) i sitt eviga, personliga förhållande till Gud. — Erkännandet af kristendomen såsom den absoluta religionen beror på erkännandet af Jesu Kristi eviga, väsentliga gudom och står och faller med denna.

Vi se här en klar och bestämd anslutning till vår kyrkas lära om Kristi person. Vid den i boken gifna närmare utvecklingen af denna åskådning belyser förf. på ett synnerligen förtjänstfullt sätt de olika försök, som af åtskilliga sa

kallade moderna teologer göras att, med bibehållande af ordet Kristi gudom eller gudomlighet, däri inlägga något annat, än hvad Jesus själf och hans apostlar därmed förstodo. Hufvudvikten i arbetet ligger dock på den positiva framställningen af Jesu eget vittnesbörd om sig själf, en framställning, som i tydlighet och beviskraft hör till det bästa, vi i den vägen känna. Särskildt framhålles, att hvad Jesus sålunda vittnar om sig, bekräftas af den verklighet, som hela hans lif har att uppvisa, ej minst af de fordringar, han ställer på människorna i deras förhållande till honom, fordringar, som äro fullkomligt orimliga, om icke han till väsendet är skild från alla andra människor.

Den svårighet för tanken, som ligger i fasthållandet af Jesu sanna gudom på samma gång som hans fullständiga och verkliga människonatur, undgår naturligtvis icke förf. Hans sätt att lösa svårigheten torde dock knappt anses lyckligt, ity att han synes tillskrifva människan Jesus under förnedringstiden egenskaper, som svårligen låta förena sig med verklig människonatur. Utan att påstå, det någon af de s. k. kenosisteorierna löst denna fråga — den lär väl blifva olöst, så länge vi se endels — torde dessa teorier gå i en säkrare riktning än den af förf. anvisade Det är ock att märka, att förf. själf ej kan komma ifrån Herrens utsagor om sin ovetenhet med afseende på yttersta dagen annorlunda än genom den något egendomliga förklaringen: »als die *Regel* erscheint: Alles was der Vater weiss, dass weiss auch der Sohn. Aber diese Regel hat *eine* Ausnahme, eben die hier namhaft gemachte».

Luther säger en gång om läran om Kristus såsom Guds enfödde son: »Dies ist der fürnehmste Artikel der christlichen Lehre; wo der verdunkelt oder verloren ist, können wir der anderen keinen behalten». Icke minst den nyare teologiens historia bekräftar riktigheten af dessa Luthers ord. Så mycket tacknämligare är hvarje kraftigt inlägg till denna trosartikels försvar och förklaring. Prof. Kunzes föreliggande arbete är i detta hänseende värdt att väl beaktas äfven inom vår kyrka.

M. J.

PLEIJEL, HENNING. *Huru böra orden metánoia och metanoeîn bäst öfversättas i svensk bibelöfversättning?* Lund 1905. Håkan Ohlssons boktryckeri. Pris 30 öre.

I allt väsentligt är jag fullt ense med författarens svar på denna fråga. Såsom vi finna, ha vi i denna lilla broschyr ett nytt inlägg i den strid, som framkallats af domprosten Personnes förslag att återgifva μετάνοια med »*sinnesändring*». Detta förslag pröfvas här på ett ingående sätt från olika synpunkter, närmast från den *svenska kyrkohäfdens.*

Förf. går tillbaka till våra medeltida bibelöfversättningar för att uppvisa, att när vår gällande bibel återger metánoia med »bättring», denna öfversättning har en cirka 500-årig häfd bakom sig. I denna historik synes mig undersökningens hufvudsakliga värde ligga.

Minst anser jag förf. ha lyckats, när han kommer in på *filologiskt* område. Här uppställas 5 olika argument till stöd för den åsikten, att ordet »bättring» *i och för sig* skulle bättre återge metánoia än ordet »sinnesändring». Men, så vidt jag ser, utan att någotdera träffar.

När t. ex. det heter 1): »Sinnesändring säger för litet, ja, säger i själfva verket ingenting — sinnet kan ju ändras hit och dit, äfven till det sämre, under det att ordet »*bättring*» utsäger en förändring till det bättre»; så är ju detta ren konstruktion. Ty att tänka sig, det en normal människa skulle kunna ett enda ögonblick känna sig tveksam om sinnesändringens *riktning*, är helt enkelt orimligt.

Lika litet anser jag det följande argumentet lyckligt: »Det djupt *religiösa*, särskildt *skuldkänslan*, är icke uttryckt i sinnesändring — en människa kan ändra sinne utan att hafva ånger». Ja väl. Men alldeles detsamma gäller — rent *filologiskt* sedt — än mer ordet »bättring». Ty i och för sig innebär detta ord endast det, att jag i en eller annan mening och grad blifvit något bättre, än jag förut var.

Kommer så argument 3): »Ordet bättring kan nyttjas i likhet med metánoia i *både inskränkt* och *vidsträckt* betydelse, hvilket icke är förhållandet med sinnesändring». Hvarför icke? Intet hindrar ju, att min sinnesändring kan ända

därhän vara genomgående, att jag icke blott med leda och ånger vänder mig *bort från synden*, utan på samma gång längtande och sökande vänder mig *hän mot Gud?**

Argument 4) åter säger endast, att ordet »*sinnesändring* lika mycket kan *missförstås* och behöfver fullt ut lika mycken förklaring som ordet bättring». Och hvad slutligen angår argument 5), har man litet svårt att förstå, hvad förf. med det egentligen menar (»*Är* ordet *bättring katoliserande*, så går ordet *sinnesändring* till andra ytterligheten, är *spiritualiserande* och *mysticerande*»). I hvarje fall gör intetdera af dessa två sista argument anspråk på att vindicera något det ena uttryckets *företräde* framför det andra,

När förf. här mindre lyckats än i sin framställning för öfrigt, beror nog detta därpå, att (filologiskt taladt) ordet sinnesändring faktiskt är — icke fattigare, utan *rikare* än ordet bättring. Ty, såsom redan anmärkts, är detta senare begrepp ytterst relativt och säger intet annat, än att jag i en eller annan mening står etiskt något högre än förut; under det att uttrycket »sinnesändring» åtminstone så till vida anger en *radikal* brytning, att den trängt ned till själfva sinnelaget, sinnesarten.

Ehuru alltså pastor Pleijels lilla skrift nog icke är utan en och annan sårbar punkt, fasthåller jag dock mitt redan i början gjorda uttalande, att jag i allt väsentligt känner mig ett med honom.

För mig gestaltar sig nämligen frågan helt enkelt så här: *förefinnas nog starka skäl för att utbyta ett uttryck, som ett halft årtusende tillhört vårt bibelspråk och därunder för församlingsmedvetandet fått en egendomlig, religiös bemärkelse, som sträcker sig vida utöfver dess ursprungliga, blott filologiska betydelse, emot ett annat, som, må vara i sig rikare, dock för detta medvetande måste, på grund af sin saknad af hvarje kyrklig häfd, religiöst sedt te sig vida fattigare och obestämdare?* Och på den frågan svarar jag utan ringaste tvekan: *nej*.

O. Q.

* Jag följer här förf:s terminilogi, såsom denna angifves p. 9.

LEHMAN, EDV. *Mystik i Hedenskab og Kristendom,* København. Pios Boghandel 1904. Pr. 4 kr. 263 s. i 8:o.

Det är en öfversiktlig framställning af mystikens historia, som förf. här bjuder, ett försök att ur naturmystiken, sådan den möter oss hos de hedniska religionerna, förklara den heliga mystik, som framträder hos kristendomen och där under egendomliga former och skiftande tidsförhållanden gjort sig gällande såsom länk i den mänskliga kulturen. Förf.s omfattande beläsenhet i den mystiska litteraturen och det vetenskapliga skarpsinne, med hvilket han förstår att utreda de mystiska företeelsernas inbördes sammanhang och sambandet mellan deras personliga representanter från olika tidehvarf, göra hans arbete synnerligen intressant, äfven där man ej delar hans uppfattning, särskildt af den nytestamentliga mystiken, eller öfverhufvud vill ställa sig på en rationalistisk-panteistisk ståndpunkt i fråga om uppfattningen af Guds väsen och därmed sammanhängande mysterier i uppenbarelsen.

Både den gammaltestamentliga och den nytestamentliga uppenbarelsens urkunder skilja skarpt mellan hednisk *mantik* och den i uppenbarelsen själf gifna *mystiken.* Och *mysteriet.* sådant det förefinnes i uppenbarelsens eget innehåll, vare sig vi tänka på det trinitariska gudsbegreppet eller de begge naturerna i återlösarens person eller korsets evangelium eller den Helige Andes verkningar i människohjärtat eller Jesu närvaro i sakramenten och gudstjänsten öfverhufvud m. m., är i och för sig ett ojäfvigt vittnesbörd om mystikens oskiljaktighet från kristendomen, på samma gång det är det säkraste kriteriet för utskiljandet af den sanna mystiken från den falska. Kyrkohistoriens empiriska vittnesbörd lägga äfven i dagen, att de enstaka försök, som gjorts för att införa hednisk mystik i kristendomen, städse upptäckts och afvisats.

Efter dessa förberedande erinringar rörande författarens principiella ståndpunkt och med oss olika uppfattning af mystiken själf, vilja vi kasta en närmare blick på hans i flera hänseenden lärorika framställning, som erbjuder mycket af

intresse för enhvar, som sysslar med studium af religionshistoria.

Förf. begynner med en inledning, hvari han söker definiera — icke *mystiken*, det han finner omöjligt, men *mystikern*, och ser i honom den tyste, inåtvände grubblaren i sig själf, i sin egen själs djup, i öfvertygelse om människosjälens enhet med det gudomliga väsendet och till den ändan genom ekstas eller till ekstas ledande askes söker komma ut öfver världen och ut öfver sig själf. I mystikens ädlare former ser man, hur personligheten utgestaltas ur den ständiga sysselsättningen med sitt eget inre till en vandel i innerlighet och offervillighet och därmed göres redo för ljuset. Men i dess sämre former leder den till afvägar, som till sist försänka själarna i dödsmörker.

Omkring en tredjedel af arbetet upptages af den primitiva mystiken samt mystiken hos kineser, indier, perser och greker. Med exempel från de jakutiska schamanernas (trollkarlarnas) mystiska sätt att gå till väga för att få hjälp i nöd från förfädernas andar, visar förf., hur i de animistiska religionerna mystiken nöjer sig med plumpa verkningsmedel, hvilka i de högre stående religionerna ringaktas. — Den *kinesiska* mystiken finner förf. representerad af den bekante vise *Laotse* i boken *Tao-te-king*, »vägen till himmelen». »Endast *ett* är här af nöden: det inre ljuset; men detta strålar till folket genom kejsarens person. Han är himmelens son och uttyder dess vilja. Hvad som i den kinesiska riksreligionen var myt och kult och astrologi, blir i taoismens mystiska visdom omsatt i inre värden: i filosofisk fromhet och sedlighet. Det högsta kommer ofvanifrån, men det kommer äfven inifrån; och lagen, som alla skola lyda, är skrifven i allas hjärtan.

Detta var *taoismens* ädla innehåll; men detta förvanskades efter hand, då yrkesmän öfvertogo utminuteringen af den mystiska kraften (tao) och gjorde det hela till en inbringande magnetiseringskonst.

Den *indiska* mystiken är en *tankens* och *försakelsens* mystik. »Kan du se i dig själf en gnista, som flammar från gudomens eld för att åter falla ned i bålet; kan du förnimma

dig själf såsom droppen, som kommer från gudomens haf och sjunker i dess famn igen; kan du säga till dig själf det stora ordet: jag är *Brahma;* då är du salig, frigjord från ändligheten, från födelse, död och ny födelse, ty du har lärt känna, att ditt eget är, som *Atmans*, varande, tänkande, oändlighet.» Men vetandet befanns snart ej vara nog. Man måste komma i exstas genom botgärningar, genom fasta, celibat, ensamhet. Detta kallas *Yoga,* och den, som därom vinnlade sig, *Yogin.* Så förr, så ännu. Gudomen är för den indiske mystikern ett begrepp, som skall begripas; människolifvet en skranka, som skall nedbrytas; enhet med gudomen den högsta hänryckning; botgärningen en helig lust. Ur kristendomen tager indiern såsom dess kärna Jesu ord: Jag och Fadren äro ett. »Ja det är sant — säger han — så måste Frälsaren säga; så måste vi alla säga, om vi vilja frälsas: gudomen och jag, vi äro ett . . .»

Ett gemensamt drag för den *persiska* sufismen och den *grekiska* Dionysos-mystiken är berusningen. »När vinhusets eld har bränt förståndets hus, då är det plats för gudomen i människan», säger ett persiskt ordspråk; och från Traciens ängder drager det vilda tåget fram öfver Grekland i bakkantisk yra med berusade kvinnor i spetsen, bärande de rankprydda Thyrsus-stafvarna. — Hos Sokrates och Platon och de grekiska filosoferna af deras skola får mystiken en ädlare karaktär. Lika skarpt, som Platon klandrar *manian* såsom en obehärskad yra, lika högt ärar han hänryckningen såsom en gåfva af gudomen. »Ty profetissan i Delfi och prästinnorna i Dodona ha uträttat mycket godt både för de enskilda och för det allmänna, när de voro i hänryckning, men föga eller intet när de voro vid sitt förstånds fulla bruk.» Förf. erinrar, huru Plato förstått såsom filosof att sätta personlighetens mystik i naturmystikens ställe — se där västerland mot österland — att kräfva moralisk lyftning af personligheten, under det de andra leda till ett uppgifvande af personligheten.

Hos *nyplatonikerna* med Plotinus i spetsen tränges vetandes-sidan tillbaka. Genom det hemlighetsfulla ljus, som utströmmar från gudomen, fylles man plötsligt af ljus. Man

erfar visserligen, *att* Gud är, men vet intet om, *hvad* han är. Det mystiska försjunkandet är alltså här för handen. Man uppgifver sig själf och allt sitt och kommer, som den indiske mystikern, till en väsensenhet mellan gudsanden och människoanden bortom medvetandets portar. Men askesen får ej samma makt öfver den grekiske som öfver den indiske mystikern. Han nöjer sig med kroppens rening från lidelsernas makt. Det är först Porphyrius och Jamblichus och de syriska fornhetsriktningarna förbehållet att öppna förlossningens väg genom att förklara krig mot kroppen genom ett helt system af försakelsekonster och demonisk mantik.

Med kristendomen kom ett erkännande af det mänskliga personlighetslifvet med dess eviga rätt och ansvar: de Platonska, eviga idéerna. Förutsättningen är det i judendomen så klart gifna åtskiljandet mellan Gud och världen. Lika litet som Israels barn frestades till panteism, lika litet voro de hängifna till mystik. »Gud är i himmelen och du på jorden», det är ett betecknande ord intill Israels sista stund för dess uppfattning af afståndet mellan Gud och människan Ingen kan se Gud och lefva. Profeterna hafva väl syner, men gå ej upp i Gud. Profet-lärjungar kunna svärmiskt dansa fram öfver landet; men något Dionysus-tåg är det ej. De blifva inga gudar. Här är trons lidelse; här är viljan, som glöder och kan blifva hårdnackad och fanatisk; men detta gör blott personligheten så mycket fastare i sitt själfhäfdande och trycker hårdhetens prägel på själfva trons Gud. Från omgifvande hednafolk och sist från grekerna inkomna mystiska element höra ej tillsammans med den äkta judendomen.

Förf. polemiserar starkt (s. 96 o. f.) mot dem, som i Jesus Kristus velat se en mystiker. Dels var den judiska bakgrund, mot hvilken han framträdde, ingalunda mystik utan ett personligt troslif, religiös individualism, om än formalistisk såsom hos fariseerna. Dels äro de drag af mystik, som man finner i hans ord och vandel, blott en ringa del af hvad han sade och gjorde. Vi se honom visserligen ibland draga sig undan i ensamheten, i öknen för att fasta, till bergen för att bedja. Han beprisar det inre lifvet i motsats mot det yttre; han manar till det lägre lifvets dödande för att vi

skola behålla det högre; han bekämpar de traditionella pliktbuden och auktoriteterna och upphöjer de enfaldiga på de visas bekostnad. Detta och mycket annat vittnar om mystik; men om två cirklar skära hvarandra, sammanfalla de dock icke. Det gifves ett sätt, där evangelium och mystiken mötas. Men på hvardera hållet gifves mycket annat, som skiljer dem åt. Förf. uppräknar för kristendomens räkning: kärlekslifvet; kampen mot det onda som en personlig makt; förlossningen från det onda såsom skuld genom syndaförlåtelsens nåd; trons himmelska kraft; andens vittnande med vår ande, att vi äro — icke gudar, men Guds barn, samt ändtligen riks- och samfundsidéen. Vidare förklarar han, att kristendomen till sitt väsen saknar rum för mystikens trenne äkta kännemärken: askesen, ekstasen och intuitionen. — »Denna trefald» — säger han — »har ingen rot i evangelium; ty den hvilar på idéen om en slutlig enhet med Gud».

Frågan är nu här, om ej förf. i sin ifver att bortförklara de mystiska elementen ur kristendomen går för långt. Åtminstone synes det oss nödigt att skilja enligt nya testamentet mellan en helig och en ohelig mystik och alltså erkänna betydelsen och sannfärdigheten af den askes, ekstas och intuition, hvarom detta talar, och som ingalunda leder till ett upphäfvande af det mänskliga personlighetslifvet, ett opersonligt insjunkande i Gud, utan står väl tillsammans med ett utvecklande af personligheten både såsom kristlig karaktär och såsom barn i fadershuset och riksmedlem. Johannes-evangeliet, denna nagel i ögat på alla tiders, äfven vår tids rationalism; den paulinska omvändelsehistorien i Apostlagärningarna samt den apostoliska framställningen af karismerna i den äldsta kyrkan, deras rätta bruk och missbruk; hela innansidan af troslifvet (Kristus i oss) och dess näring genom bönen, ordet och nattvarden; andeutgjutelsen på den första pingstdagen och sedan alltfort vid korsets predikan; martyrernas historia: allt detta och mycket mer visar klart, att natur-mystiken är *ett* och den heliga mystiken *ett annat*, äfven om de i vissa punkter beröra hvarandra och öfvat inflytande på hvarandra.

Det skulle föra oss för långt att följa förf. i hans skildring af mystikens utveckling inom den grekiska kyrkan, »där än i dag», såsom *Harnack* säger, »de grekiska munkarna lefva som för tusen år sedan i stilla kontemplation och salig okunnighet». Från den österländska kyrkan kom mystiken, satt i system, öfver till den österländska i Areopagitens skrifter, genom hvilka naturmystiken och mycken annan hedendom insmugglades i kristendomen, hvarom medeltidens kyrko- och dogmhistoria bär vittne. Det behöfdes Luthers underbara synförmåga för att genomskåda och afslöja detta bedrägeri. Och dock var Luther själf uppfylld af mystik och var en mystikernas lyssnande lärjunge. Men han förstod skillnaden mellan hedendom och kristendom och kände djupt denna skillnad, till och med i mystikernas dunkla tal. Fran Augustinus, hvars omvändelse och lifshistoria, sådan den föreligger i *Confessiones*, erbjuder så många vittnesbörd om *unio mystica*, erhöll romarkyrkan sitt inre lif. Såsom yttre frälsningsinstitut grundades hon af påfvarne Leo och Gregorius den store genom den sakramentala mystiken, än i dag det starkaste maktmedel, hvaröfver hon förfogar, och hvarigenom hon nedsjunkit i hednisk superstition. Men Augustini mystik hade en annan, en på samma gång innerligare och mera personlig prägel och ledande till efterföljelse i kärleken af den Frälsare, hvars inneboende i själen man genom tron kände. Frukterna häraf trädde fram i korstågen och i korstågstidens store apostel, Bernhard af Clairvaux. Från honom äger man sammanställningen ur Höga visan af brudgummen Jesus Kristus och bruden, den i mystisk kärlek med honom förenade själen, allt vidare utfördt detaljeradt af den fromme Franciscus, hvilken dock, såsom förf. (s. 156—57) närmare uppvisar, till sist hamnade i panteistisk naturmystik, efter hvad den så kallade Solsången gifver vid handen. Från Bernhard af Clairvaux, hvars rika brefväxling betygar hans beröring med alla samtidens mystiska riktningar, fick äfven den tyska mystiken sina lifsintryck. Den representeras närmast af de fromma nunnorna Hildegard i Rupertzberg, Mechtild af Magdeburg, Margarete af Ypern m. fl., samt Gudsvännerna med Gerhard de Groot och Rulman Mersvin i spetsen. Hos

alla dessa visade sig mystiken i ädlare och renare gestalt; hos de så kallade »den fria andens bröder och systrar» åter framträdde den under osedlighet och försjönk till ett panteistiskt svärmeri.

Den mognade frukten af medeltidens mystik finna vi hos de trenne koryfeerna: Mäster Eckhart, Heinrich Suso och Johan Tauler. Med stöd af den ansedde katolska forskarens Pater Denisles undersökningar uppvisar förf., hurusom den förstnämnde öst omedelbart ur Tomas Aqvinos skrifter och ingalunda, såsom vi lärt af Martensen, är att räkna såsom den tyska spekulationens patriark och den, hos hvilken mystiken trädt fram med den kraftigaste originaliteten. Förf. framhåller, huru Eckhart var panteist och till den grad går i Areopagitens och Erigenas fotspår, att man snarare kan kalla hans teologi en regress från Bernhard och Victorinerna. Betänkliga äro de praktiska konsekvenserna af Eckharts mystik. »När Gud är i allt, så är ju nåden allestädes i naturen; hvartill göres oss då behof af prästerligt medlareskap och den sakramentala apparaten». I sak är ju detta detsamma som den indiske eller persiske mystikern uttrycker med sin fråga: »Hvarför längre beträda gärningarnas väg, när jag hunnit fram till kännandets? Hvartill tjäna bref och sändebud, när jag hvilar vid sultanens bröst?»

Hos Suso finna vi det asketiska draget mer utveckladt. Han kräfver knäckandet af egenviljan, nedbrytandet af köttets motstånd, att man under tåligt korsbärande »ödmjukt nedsänker sin egen ringhet i Jesu storhet, i bot och bättring följande honom på korsvägen». Hos TAULER, den mera praktiskt anlagde predikanten och själasörjaren, »som förstod att itända jorderiket med sin eldstunga» och »i hvilken Gud bodde som i ett ljudande strängaspel», tog mystiken en vändning åt lifsverklighet. Såsom en frukt däraf kan räknas den berömda boken af Thomas a Kempis om Kristi efterföljelse, näst bibeln den mest spridda uppbyggelsebok i kristenheten, ett ojäfaktigt vittnesbörd om den heliga mystikens betydelse för kristendomslifvet. Taulers mystik har, som bekant, öfvat stort inflytande på reformatorn Luther, som återfunnit och användt dess innehåll i boken: Den tyska teologien.

Förf. erinrar med rätta, att den trostyp, som Luther på erfarenhetens väg ur skriften frambar, var förberedd genom mystikerna. Ty deras fordran på »Gelassenheit», det vill säga, att människan må uppgifva sig själf helt och helt öfverlämna sig åt Gud, blef den psykologiska ramen för »rättfärdiggörelsen genom tron allena utan lagens gärningar». Men att på askesens väg rena och lida sig fram till denna »Gelassenheit», det stämde ej med Luthers erfarenhet af tron såsom förtröstan till Guds barmhärtighet för Kristi skull. Icke heller tilltalades han af den mystiska kontemplationen eller extasen, men väl fattade han och gaf uttryck åt det inre lifvet i Gud och den inre vägen till Gud; ty dessa tvänne djup i lifvet, det ytterska målet för all mystik, dem fann Luther uppenbarade i Jesus Kristus.

Inom den lutherska kyrkan blef mystiken sedan dess sporadisk, eller antog en ren teosofisk karaktär. Namnen Angelus Silesius och Jacob Boehme äro kända. Förf. ser i deras panteistiska mystik ett återfall uti de hedniska spekulationer, från hvilka redan Augustinus och Bernhard hade befriat det kristna tänkandet. Han uttrycker sin förvåning öfver, att en förnuftig människa som biskop Martensen kunde nyttja sitt lifs afton med att förlora sig i Jacob Boehmes tankefoster. Hvad skulle Luther sagt om en bok som Boehmes »Aurora»? Skulle han bedömt den blidare än han bedömde Areopagitens »Hierarki», hvars nära frände den dock är? »Af den mystik, som leder till lifvet och som ledde till Luther, finnas i hela väfnaden icke en tråända».

I den katolska kyrkan åter blef mystiken en praktisk nyhetsriktning: qvietismen. Från den heliga Teresa, en Loyolas samtida, och hennes vän Juan de la Cruz, kom den genom den unge spanske teologie doktorn Molinos öfver till Rom. Genom jesuiternas ingripande blef dock denne mans försök att reformera mystiken i evangelisk ande omintetgjordt och han själf dömd af påfven till klosterfängelse. Hans idéer gingo igen i madame de Guyon och hennes sträfvanden för utbredande af den mystiska, ointresserade kärleken till Gud. Hos henne gjorde sig åter den katolska askesen gällande i den strängare formen. Smärtan blef hennes lust. I

visioner menade hon sig skåda en ljusets ängel, en afglans af Jesus Kristus, liksom rägnbågen af solen. Hennes åsikter och lifsgärning hafva tecknats utförligt i den nyligen till svenska öfverflyttade boken af Upham. Mycket skönt och sant har af henne och hennes själsfrände, den ädle Fénelon, sagts om bönen, ehuru naturligtvis hela den mystiska riktning, qvietismen, som af dem representeras, äfven erbjuda flera betänkliga punkter.

I ett sista kapitel med öfverskriften: »*Udløbere og Eftervirkninger*» upptager förf. till slut frågan om den nutida mystiken och finner den lefva upp i hela dess primitiva kraft hos de ryska sekterna, särskildt duchoborzerna och stundisterna. Han lämnar där äfven en öfversikt öfver kväkarnes historia och de engelska författare Kingsleys, Tennysons och Carlyles insatser i mystikens utveckling. Särskildt finner han i den sist nämndes *Sartor resartus* (på senare tid äfven öfvers. till vårt språk) ett bevis för harmonien mellan Spinosas panteism och den tyska romantiken, puritanskt lefnadssallvar och engelskt verklighetssinne, under det mystik möter oss i hvarje ord och bakom hvarje utgjutelse. Hos honom hade dock allt ett praktiskt syfte till inbördes tjänande kärlek. — I pietismen, i synnerhet under reformert inflytelse, lefde den gamla vederdöpare-fanatismens ande upp på nytt. Förf. räknar det till A. Ritschl's stora förtjänst att i sitt grundliga arbete om pietismen hafva uppvisat, hurusom denna egentligen hämtat sin näring från den reformerta sektmystiken.

Ehuru refer. icke anser Ritschl's kritik af pietismen fullt opartisk och tillräckligt allsidig, kan han dock ej neka, att förf. med rätta i den bekanta Jesus-erotiken med dess stundom rent af osmakliga och för nya testamentet alldeles främmande fraser ser ett bestämdt bevis för den osunda mystikens påverkan både på pietismen och herrhutismen.

I Sören Kierkegaard finner förf. en ädlare frukt af ren mystik, nämligen i personlighetens innerlighet och frigörelse under full medvetenhet af ansvaret, ej blott enligt Schleiermacher med känsla af absolut beroende af Gud, utan med trons hela lifsenergi. —

Vår redogörelse har måhända blifvit för vidlyftig; men den har kanske för mer än en af tidskriftens läsare blifvit en anledning att erinra sig mystikens historia. Förf. blef äfven känd hos oss genom de föreläsningar han, som är docent vid högskolan i Köpenhamn, våren 1905 på särskild inbjudning höll i vår hufvudstad

E. H.

NILSSON, PAUL. *Psalmer och sånger till högmässotexter.* Falköping 1905. Pris 1: 25.

Denna lilla samling psalmer och sånger gör ett godt intryck. Med undantag kanske af en och annan tillfällighetsdikt i slutet förekommer stämningen sann och äkta.

De föra tanken till en ung prästmans förberedelse för den stundande söndagsgudstjänsten. Man tänker sig honom med sin predikotext framför sig. Kanske har den framtagits mest för att se till, hvad *för andra* ur den kan vara att hämta. Men under arbetets gång gripa honom allt mer de heliga sanningarne äfven för egen del, till dess stämningen därhän vuxit, att den helt osökt sväller ut i sång. Häraf denna egendomliga förening af gudstjänstlig högstämdhet och omedelbar innerlighet. Men därför lämpa sig dessa blad väl till afslutning af en predikan öfver någon af de angifna texterna. Här framför allt torde de vara på sin plats.

Såsom exempel på förf:s diktart anföres följande älskliga sång:

På lidandets läger jag maktlös låg,
Min hydda var sönderbruten,
Jag dödsriket öppet framför mig såg,
Men himmelens port tillsluten.
Då bad jag min Fader så innerlig
Att mig ifrån döden frälsa
Och gifva mig lif och hälsa,
Att jag måtte hinna bereda mig.

Och medan jag så ur min hjärtegrund
Den bönen till himlen sände,
Stod Frälsaren när mig i samma stund
Och såg mig i mitt elände.

Han kom innan dagen tillända lopp,
Han fattade mig vid handen
Och lossade hårda banden,
Och helbregda stod jag ur plågan opp.

Har Gud i sin nåd velat skona mig
Och nådatid än förläna,
Må hela min varelse offra sig
Att honom för evigt tjäna!
Min själ och min kropp höra Herren till
Med allt, hvad däruti röres,
Och allt, som härefter göres,
Jag uti hans namn blott göra vill.

O, Jesu, Guds Son, som vår krankhet bar,
Som lidit vår värk och vår sveda,
Som slagen, korsfäst och dödad var
Att salighet oss bereda:
Den himmelska läkedom hjärtat gif,
Som kan ifrån synden frälsa!
Ja, skänk framför allt den hälsa,
Som är våra själars *eviga* lif!

Intet kan vara enklare. Men — äkta psalmton är det,

O. Q.

RYDBERG, ALEXANDER, Fil. Kand. V. D. M. Seminarieadjunkt. *Peter Murbecks verksamhet i Skåne.* Akademisk afhandling. Lund 1904. Glerupska universitetsbokhandeln, X + 285 + 90 s. (Med Murbecks porträtt.) Pris 3 kr.

En mäktig personlighet i vår kyrkas historia har genom detta arbete ställts fram i klart ljus. Visserligen behandlar förf. blott Murbecks verksamhet i Skåne, d. v. s. tiden 1731—1746, men denna tid är det grundläggande skedet i Murbecks utveckling och måhända också det intressantaste genom den konflikt, i hvilken Murbeck råkar med sin stiftsmyndighet. För öfrigt gifver förf. äfven en bild af Murbecks utveckling under barndoms- och ungdomsåren, som är intressant särskildt därigenom, att den synes ådagalägga, att Murbeck

mycket tidigt mottagit intryck af den fromhetsriktning, som man kallar pietismen. Det som i detta arbete framlagts till kännedom om Murbecks personlighet och arbete väcker emellertid längtan efter skildringens fortsättning. Och hvad som återstår torde erbjuda mycket af stort intresse. Särskildt historien om Murbecks verksamhet i Stockholm är förtjänt af undersökniug. Det afgörande slutomdömet om Murbeck kan icke heller fällas, förrän alla afdelningarne af hans lifs drama blifvit genomgångna.

Rydbergs arbete hvilar, såsom redan framhållits af prof. O. Ahnfeldt i Kyrkohistorisk Årsskrift och af den danske forskaren H. Rørdam i Kirkehistoriske Samlinger, på mycket grundliga och omsorgsfulla källstudier. Förf. har genomgått de Murbeck rörande akterna framför allt i Lunds domkapitels och Malmö stadsarkiv och har därvid äfven framdragit förut okända dokument af betydenhet. Viktigast af dessa är Malmö Kämnerrätts utslag af den 12 februari 1740 i den första processen mot Murbeck, hvilket äfven meddelas såsom en af bilagorna. Men äfven förf:s grundliga genomforskande af förut lästa aktstycken har stundom varit mycket gifvande såsom i fråga om protokollen rörande förhöret inför Lunds domkapitel 1741. Förf:s trohet mot källorna och angelägenhet om att låta dem själfva tala kan till och med framkalla den anmärkningen, att materialet borde hafva mera bearbetats. Det är i själfva verket svårt att förstå, hvarför t. ex. åtskilliga bref in extenso intagits i texten. Men förf. har, såsom han uttryckligen angifver i företalet, afsett att gifva åskådliga bilder af tidens sätt att behandla en förment villoande. Och det kan icke nekas, att han verkligen lyckats härutinnan. Det är lifliga och stundom gripande taflor, som upprullas för en ur de gamla processakterna. Mycket är af allmänt kulturhistoriskt intresse. Det är sålunda en ganska god inblick i Malmö stads dåtida förhållanden, som man erhåller genom att följa redogörelsen för rättegången inför Malmö rådstufvu- och kämnersrätt. Och den ställning, Murbeck sedermera intager först såsom kallad huspredikant men snart såsom suspenderad präst hos majorskan Adlercrantz på Gedsholm, hör till sådant, som icke synes kunna återkomma. Öfvervufvudtaget

är det mycket dramatiska, för att icke säga tragiska, händelser, som ingå i Murbecks skånska lefnadshistora, och läsaren hålles därför, trots förf:s utförlighet, nästan oafbrutet i uppmärksamhet och spänning. Särskildt för en svensk präst måste skildringen vara mycket intresseväckande. Här behandlas ju, jag ville säga af verklighetens egen hårda hand, den ömtåliga frågan om förhållandet mellan den enskilde prästen och den kyrkliga, ja, äfven den borgerliga myndigheten.

I mer än ett afseende har förf. beriktigat den gängse uppfattningen af Murbeck. Det mest betydelsefulla resultatet af förf:s undersökningar rörande M:s kyrkliga ståndpunkt torde vara, att han sökt rätta sig efter det bekanta konventikelplakatet af den 12 januari 1626, men detta visserligen så, att han äfven tillämpat dess positiva föreskrifter. Dunkel har också förut rådt öfver Murbecks förhållande till herrnhutismen och man har till och med trott, att Murbeck slagit alldeles om från en herrnhutisk till en lagisk-pietistisk ståndpunkt; förf. har gjort det sannolikt, att Murbeck, äfven om han en tid stod i förbindelse med Zinzendorf, dock i grunden aldrig var herrnhutare. Murbecks allmänna kyrkliga ståndpunkt finner förf. vara nästan identisk med Speners. Han betecknar honom därför såsom Spenerslärjungen. Och det utan tvifvel i hufvudsak riktigt. Förf. ha framlagt talande bevis för sin mening. Men man kan dock knappast undgå att fråga, särskildt då man har i minnet, att förf. i inledningen sammanställer honom med Francke och säger, att det icke vore för djärft att kalla honom Sveriges Francke, om icke äfven Murbäcks kyrkliga ståndpunkt i grunden ännu mera motsvarar Franckes än Speners. En mera ingående behandling af denna fråga, som nog icke kan anses affärdad genom det förf. förebragt för att söka bevisa, att Murbeck icke fattade omvändelsen på metodistiskt vis, skulle icke varit ovälkommen.

Murbeck står för förf. i ett nästan idealiskt skimmer. Den, till en del åtminstone, ondskefulla förföljelsen emot honom och hans däraf framgående martyrium äro ju också mycket ägnade att tillvinna honom kristliga hjärtans sympati.

För vittnesbördets frimodighet och kraft vill man ju också gärna glömma ensidigheter och öfverdrifter. Hör icke ensidigheten äfven den kristliga kraften till? Och det kan ju icke vara det rätta sättet att teckna de stora, kyrkohistoriska personligheterna, att peka på så många drag af möjlig ensidighet eller förvändhet, att det starka intryck, som deras totalföreteelse efter historiens egen mening skall framkalla, icke kan komma till stånd. Men å andra sidan bör det i vår tid vara klart, att det äfven hos de allra härligaste kyrkohistoriska personligheter kan uppvisas brister och felsteg, stundom ganska stora. Äfven de stora helgonen äro syndare, icke blott till möjligheten, utan i verkligheten. Förf. har också blick härför, då han på tal om konflikten på Gedsholm mellan Murbeck och därvarande löjtnanten, frih. Nils Axelsson Gyllenstierna — en svår konflikt, som sedan afspeglat sig i det skarpa omdöme, som Gyllenstierna fällt om M. i sina af M. Weibull utgifna anteckningar om sitt lif — säger: »Äfven de bästa människor hafva sina svagheter. De mötas i lifvet; det goda, som de hafva gemensamt, förenar dem. Så framträda motsatserna; i mänsklig inskränkthet se de blott på det, som skiljer, ej på det, som är gemensamt och kan förena. Utan förståelse för hvarandra gå de hvar sin väg.» Detta hör till lifvets djupaste tragik. Med denna riktiga syn på saken, synes förf. icke hafva behöft vara rädd för att här och där anbringa en något starkare kritik af sin hjälte.

I Murbecks historia, sådan den utvecklar sig i Skåne, gripa tvänne af hans högsta kyrkliga förmän bestämmande in: biskoparne Andreas Rydelius och Henrik Benzelius. Den förre, känd och berömd såsom en af vår odlings mest lysande och bästa män från 1700-talets förra hälft, häfdar äfven i sitt förhållande till Murbeck det anseende för hög själsbildning, som han har vunnit i historien. Man är frestad att säga, att det förstående och den godhet, som han visar Murbeck, äro rent af utomordentliga. Man väntar icke att finna sådant hos en kyrkans styresman i denna tid. Helt annorlunda framstår Henrik Benzelius, den senare ärkebiskopen, medlemmen af den berömda lärdomssläkten. I förf:s skildring möter han verkligen mörk, dyster, hotfull, nästan inqvisitor.

Hans afvoghet och kamp mot Murbeck har väl dock, såsom äfven förf. menar, hufvudsakligen sin grund i hans allmänna pietistfientliga eller, för att tala med S. Cavallin, symbolicistiska ståndpunkt. Det må ju gälla till hans försvar, hvad det kan. Något försonande ligger dock däri, hvilket det icke skadat att uttryckligen påpeka, att konflikten mellan Henrik Benzelius, karolinen, som till och med varit med i Bender, och Murbeck är ett uttryck för den allmänna spänningen mellan den karolinska tidens kristendom och pietismen. Det är här större makter, som kämpa, än blotta personerna. Från denna synpunkt vinner man ock ett annat omdöme om den karolinska tidens kristendom än det, som är det vanliga. Den karolinska kristendomen, så mycket den än imponerar och har rätt till vår kärlek, var dock långt ifrån idealisk. Men det närmare uppvisandet häraf hör en annan afhandling till.

Josef Sjöholm.

HANSSON, OSKAR, *Bär mig! En bön från de små.* Högmässopred. i Linköpings domkyrka på Barnens söndag 1905. Tredje uppl. Link. 1905. Distrib. P. M. Sahlströms bokh. Pris 20 öre.

Om än mycket i våra dagars svenska predikan är ägnadt att uppväcka oro och missmod, vore dock ej rättvist förneka, att hon också har månget lofvande vårtecken att uppvisa. Såsom ett sådant räknar jag ofvannämnda predikan. På samma gång hon är klar och praktisk, är det icke utan, att i en och annan vändning hon erinrar om hjärteallvaret och den friska innerligheten hos Claus Harms. Och godt vore, om många af våra yngre präster begagnade sig af samma skola. Det är just något af dess friska vårvindar, vi behöfva.

O. Q.